J. G. C. Kiesewetter,
Doktor der Philosophie,

Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie.

Zweiter Theil

welcher die Darstellung und Prüfung des Kantischen Moralprinzips enthält.

Berlin, 1791.
Bey Carl Matzdorff.

Vorrede.

Ich liefere hier, wie ich in der Vorrede des ersten Theils dem Publiko versprochen, den zweiten Theil dieser Schrift; der nunmehro den Leser in den Stand setzen wird, das Ganze zu übersehen und zu beurtheilen. Ich habe, weil ich einsahe, was bei der ersten Ausgabe dieser Schrift in der allgemeinen Litteraturzeitung erinnert wurde, daß

die Darstellung des Kantischen Prinzips zu kurz gerathen sei, dieser Darstellung und Prüfung den ganzen zweiten Theil gewidmet, so daß ich glaube, daß man diese zweite Ausgabe beinahe als ein ganz anderes Werk betrachten kann, wovon die erste nur die Grundzüge lieferte. — Neues habe ich in der ganzen Schrift vielleicht nur sehr wenig gesagt; aber meine Absicht war auch nicht so wohl etwas Neues über diesen Punkt zu sagen, als das, worauf es bei Beurtheilung einer so wichtigen Sache ankam, leicht und faßlich darzustellen.

Sollte ich diese Absicht, wenn auch nur größtentheils erreicht haben, und dis mögen Kenner entscheiden, so werde ich mich glücklich schätzen, auch Etwas zur Verbreitung

eines Systems beigetragen zu haben, das sich in seiner Anwendung als so wichtig zeigt.

Es ist gerade dieser Theil des Kantischen Systems von allen derjenige, dessen Wichtigkeit zuerst in die Augen fällt, da er als die Grundlage der ganzen praktischen Philosophie zu betrachten ist. Man wird gewiß nicht eher eine gute festgegründete Moral, eine richtige Politik, ein festes Naturrecht u. s. w. erhalten, ehe man nicht die Untersuchungen angestellt hat, die uns Kant in seiner Critik der praktischen Vernunft und in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vorgelegt hat. Das Kantische System wird sich auch nicht eher in seinem ganzen Glanze zeigen, bis diese Anwendung

von ihm gemacht ist. Nur wenige Köpfe interessirt die Speculation über Gegenstände der Erkenntniß, und ihr Einfluß auf das Leben selbst ist wirklich zu gering, als daß es jedem Menschen zum Bedürfniß werden sollte, sich in die dornigten und finstern Labyrinthe der Speculationen einzulaßen. Aber die Fragen, was ist Recht? was ist Gut? und die daraus entspringenden, über Tugend, und Gerechtigkeit und Billigkeit und Staatsverfassung und Rechte der Menschheit liegen dem Menschen viel näher. Es gehört nur eine mäßige Cultur des Geistes dazu, um an Untersuchungen der Art Geschmack zu finden, und selbst der gemeinste Mann darf nur so wohlhabend sein, daß er nicht mit Aengstlichkeit für die nothwendigen Bedürnisse des Lebens zusorgen hat, er darf nur einige Stunden

den der Ruhe widmen können, so wird er gewiß über Religion, Tugend und Staatsverfassung raisonniren. Man darf nur den gemeinen Mann, (versteht sich von der Klasse der wohlhabenden) beobachten, so wird man finden, daß die genannten Gegenstände der Stof seiner Unterhaltungen sind. Er tadelt und bessert nach seiner Art an der positiven Religion zu der er sich bekennt; er beurtheilt die Handlungen der Menschen, die er sieht, hört oder lies't; er spricht über die Einrichtungen, die in dem Staate wo er lebt, gemacht werden; und freilich wird er oft sehr schief urtheilen, weil seinen Verstand die Fesseln des Herkommens, der Erziehung und der Vorurtheile, die er noch nicht abschütteln kann, einzwängen, aber er wird auch oft weit besser die Sache treffen, als er es

wohl

wohl selbst glauben sollte. — Alle diese Dinge liegen dem Menschen zu nahe, die praktischen Wahrheiten sind nicht tief versteckt, nur leicht verborgen, als daß er sie nicht bald entdecken sollte. — Wenn Fürsten Aufklärung und Sittlichkeit befördern wollen, so dürfen sie nur den Unterthanen keine Schwierigkeiten in den Weg legen, wohlhabend zu werden. Ist dis geschehen, so darf man nicht Aufklärung mit Gewalt bewirken wollen, sie findet sich von selbst, sie ist ein Kind der Ruhe und des Wohlstandes. Diese Aufklärung auf die wichtigsten Gegenstände zu lenken überlaße man den besten Köpfen der Nation, denn selbst diese Lenkung muß ohne Zwang geschehen. Es ist vergebliche Mühe, dem Menschen durch Gesetze die Gegenstände worüber sie nachdenken und die Gränzen, bis

wie

wie weit sich ihre Speculationen erstrecken dürfen und was sie auf Treue und Glauben annehmen sollen, anzuweisen. Der Verstand kennt keine Fesseln, man kann den Menschen vielleicht zwingen, diese seine Erkenntniß nicht laut werden zu laßen, aber sich selbst bei gewissen gegebenen Erklärungen zu beruhigen, das kann niemand durch Befehle bewirken. — Wodurch hat man es dahin gebracht, daß der preussische Staat sich von allen deutschen Staaten durch die darinn herrschende Aufklärung so vortheilhaft unterscheidet? Einzig und allein dadurch, daß man die Entwickelung des Geistes der Bürger sich selbst überließ; daß man nicht durch Künsteleien diese Aufklärung befördern wollte, wodurch nur unzeitige Geburten, deren Dasein nur eine kurze Zeit währet, hervorgebracht

werden; aber auch nicht durch Einschränkungen dem menschlichen Geiste Fesseln anlegte. Ich glaube daher auch, daß im preußischen Staat selbst der gemeine Bürger aus der niedern Klasse schon jetzt eine größere Cultur hat, als man vielleicht vermuthet. Seine Privatreligion wird immer noch viel Irrthümer und Aberglauben enthalten, aber ein großer Theil dieser Leute wird an Dingen zweifeln und sie für nichtig erkennen, woran der gemeine Haufe beinahe in allen benachbarten Staaten noch fest hängt.*) Die Sittlichkeit hat unter dem gemeinen Manne zugenommen, es geschehen jetzo weniger Mordthaten und die Justiz sieht sich seltner gezwungen, Meschenblut zu vergießen. –

In

*) Siehe Journal für Aufklärung. Juli 1790

In Einsichten der Staatsverfassung ist bei uns der gemeine Mann, so wie in allen Monarchien am weitesten zurück; aber der Grund davon ist nicht in Mangel der Cultur sondern in dem Mangel des Unterrichts über diesem Punkt zu suchen. Leider ist es auch bei uns oft der Fall, daß Gesetze darum übertreten werden, weil der Uebertreter ihre Existenz nicht kannte; und der Vorschlag, die Kinder in den Schulen mit den wichtichsten Gesezzen des Staats, und mit der Einrichtung desselben, und den Vortheilen dieser Einrichtung bekannt zu machen, ist gewiß gut. Man fürchte nicht, daß man dadurch die Willigkeit des Gehorsams bei den Unterthanen vermindere; sind die Gesetze gut, und sieht der Unterthan die Güte dieser Gesetze ein, so wird er desto williger Folge leisten. Es ist

die

die Güte eines Gesetzes auch nicht etwa so schwer zu zeigen, daß der gemeine Mann dis nicht faßen könne, meistens fällt sie in die Augen, und sollten denn auch ja Fälle vorkommen, wo die Gründe, warum das Gesetz gegeben worden, sich nicht so leicht darthun laßen, so wird man desto eher geneigt sein anzunehmen, daß auch hier gute Gründe vorhanden gewesen sind, die den Gesetzgeber dis Gesetz zu geben vermocht haben. — Aber außer einigen wenigen Personen, deren Amt und Studium dis erfordert, bemühen sich selbst wenige Gelehrte in monarchischen Staaten, die Verfassung desselben kennen zu lernen, und noch wenigere haben über Staatsverfassung und Gesetzgebung überhaupt nachgedacht; — doch auch hier hat Preußen ein glänzendes Beispiel gegeben,

in-

indem es den Entwurf zu einem neuen Gesetzbuche öffentlich bekannt machte, und Gelehrte darüber um Rath fragte. Und diese Aufklärung wird gewiß immer mehr und mehr um sich greifen, und immer schnellere Fortschritte thun; denn der Weg der Cultur wird bei jedem Schritte ebner und je weiter man ihm verfolgt, desto stärkere Schritte kann man thun.

Ist es nun ausgemacht, daß die Richtung der Ausbildung der niedern Menschenklassen dem gelehrtern und aufgeklärtern Theil der Nation überlaßen werden muß; so werden auch diese dahin streben müßen, dem Volke diese Richtung zu geben. Sie werden sich zu ihm herablaßen und ihm vordenken müßen, denn erst muß der ungebildete

Mensch der Gedankenreihe anderer folgen lernen.

Der Gelehrte wird das, was er fand, den Fähigkeiten des großen Haufens angemessen (populär) vortragen müssen, und so wird er gemeinnützig werden. Dis wird also auch in Rücksicht der Religion, der Moral und der Staatseinrichtung geschehen müssen. Wie will man aber dem gemeinen Mann, die Resultate seiner Speculationen vortragen, wenn man selbst von diesen Resultaten noch nicht fest überzeugt ist? Wie will man das Volk in Rücksicht auf Religion, Moral und Staatsverfassung aufklären, wenn man selbst die Gründe der Religion noch nicht untersucht und festgestellt hat, wenn man noch keine reine Sittenlehre kennt und über

Staatseinrichtungen wenig oder nicht nachgedacht hat? Und zu allem diesen wird das Studium der Kantischen Philosophie helfen. Ich behaupte nicht, daß man die Kantische Philosophie selbst dem gemeinen Mann vortragen solle, keine Philosophie und also auch nicht die Kantische kann unter das Volk kommen; nur die Resultate auf die oft genannte Gegenstände, Religion, Moral, Staatsverfassung angewandt, müßen ihm vorgelegt und faßlich gemacht werden, und dis ist warlich nicht unmöglich. Um dis aber zu können, muß man zuerst diese Gegenstände gelehrt behandeln, und dis ist auch wirklich schon zum Theil mit sehr gutem Erfolge geschehen. Schriften, die man in dieser Rücksicht nennen kann: sind Tieftrunks Critik der Religion, Jakobs Beantwortung der

Preis=

Preisfrage: ob es Pflichten gebe, die nicht gelehrt werden können, wenn man nicht Unsterblichkeit der Seele voraussetzt; Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie, Schmids Versuch einer Moralphilosophie, Snells Menon, Mutschelle über das Sittlichgute, Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts; Klein über Freiheit und Eigenthum. — Viel, sehr viel wird auch dereinst eine Moral und ein Recht der Natur von Kant selbst ausgearbeitet, bewirken.

Ich habe noch einige Abhandlungen, über das höchste Gut, über den Glauben an die Gottheit und Unsterblichkeit zurück, die ich aber als einen Nachtrag zu dieser Schrift künftige Ostern zu liefern gedenke.

Einleitung.

Alle Bemühungen ein System der Moral zu Stande zu bringen werden vergeblich sein, so lange man nicht den Grundsatz aufgefunden hat, der der Prüfstein aller moralischen Vorschriften ist, den man als die allgemeine Regel ansehen kann, unter welchen sich alle moralische Vorschriften, wenn sie wirklich diesen Namen verdienen sollen, subsumiren laßen müßen. Daher suchten auch alle Philosophen, älterer und neuerer Zeit, die das Bedürfniß der Vernunft fühlten, ihren Erkenntnissen Einheit zu verschaffen, diesen Grundsatz, und ihre Systeme unterscheiden sich auch dadurch, daß sie in diesem Grundsatz verschieden waren. Ich habe in dem ersten Theil dieser Schrift, alle mögliche Arten von Moralprinzipien aufgezählt, und wie ich glaube von den bisher angenommenen d. h.

 von

von den materialen Grundsätzen der Sittlichkeit bewiesen, daß sie die zu einem wahren Moralprinzip erforderlichen Kennzeichen nicht haben. Es bleibt also nur noch die Darstellung und Prüfung des formalen Moralprinzips übrig, daß der große Kant uns zuerst aufgestellt hat. Sollten auch diesem die von einem ächten Moralprinzip geforderten Eigenschaften fehlen, so würde die Vernunft ihr Vorhaben, die moralische Vorschriften in ein System zu bringen, aufgeben müssen. Wir werden uns also jetzt mit der Frage beschäftigen: Welches ist das formale Prinzip der Moral? und hat dieses Prinzip die von einem wahren Grundsatz der Sittlichkeit geforderten Eigenschaften? mit andern Worten: Ist es das erste (nicht von einem höhern abgeleitet)? Führt es Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich?

Erster Abschnitt.

Darstellung des formalen Prinzips der Moral.

Wir haben in dem ersten Theile dieser Schrift gezeigt, daß alle Prinzipien der Vorschriften unseres freien Verhaltens in zwei Haupttheile zerfallen, in **materiale** und **formale**. Jene laßen den Willen durch ein Object bestimmen, das wir durch Erfüllung der moralischen Vorschriften wirklich zu machen streben, sie behaupten, die Vernunft gebiete, daß wir etwas thun sollen, **weil wir etwas anders wollen.** Dieses (das formale) hingegen läßt unsern Willen nicht durch ein Object, dessen Wirklichkeit wir begehren, bestimmen, sondern einzig und allein durch die Maxime selbst. Nun aber bleibt bei einer Vorschrift des Handelns, wenn wir

von allem abstrahiren, was dadurch wirklich gemacht werden soll, (von dem materialen der Vorschrift) nichts übrig, als das was die Vorschrift zur Vorschrift macht, das was in ihr gebietet, die Form *). Kant be-

*) Form überhaupt, ist das, wodurch eine Sache das wird, was sie ist; die Einheit des Mannigfaltigen derselben. Ihr entgegen steht die Materie, dasjenige, woran die Form sich findet; — das Mannigfaltige das unter die Einheit der Form gebracht wird; — das Bestimmbare, das durch die Form zu dem bestimmt wird, was es ist. So spricht man von der Form eines Pallastes, und versteht darunter, was das Mannigfaltige in dieser Vorstellung zum Pallast macht; die Einheit, die das Mannigfaltige vereinigt. Man spricht von der Form eines Urtheils, und versteht darunter die Einheit, worin das Mannigfaltige (die Materie) desselben vorgestellt wird. — So wird man auch nun in einer Vorschrift des Handelns Materie und Form unterscheiden müßen. Materie einer Vorschrift ist dasjenige, worauf sie abzweckt, der Gegenstand worauf sie sich bezieht, der durch sie hervorgebracht werden soll; Form aber ist das, was mir bei diesem Mannigfaltigen der Vorschrift zu erkennen giebt, daß es Vorschrift ist; dasjenige, was mir anzeigt, daß ich etwas thun soll.

behauptet daher, eine Handlung sei nur dann tugendhaft, wenn nicht das Object (die Materie) einer Vorschrift, sondern die Form derselben unsern Willen bestimmt: Wenn jemand einen Vertrag der ihn doch Schaden bringt, nur deshalb hält, weil er sonst seinen Credit verliehren würde, so ist diese Handlung nicht tugendhaft, wenn gleich klug zu nennen, denn der Bestimmungsgrund seines Willens, seine Maxime war material, sie gebot ihm seinen Vertrag zu erfüllen, weil er seinen Credit behaupten wollte. Nur dann wäre diese Handlung tugendhaft zu nennen, wenn er einzig und allein durch die Vorschrift, man muß einen rechtmäßigen Vertrag halten, ohne darauf zu sehen, was er dadurch erreichte, was er für ein Objekt dadurch wirklich machte, zu dieser Handlung bestimmt worden wäre.

Niemand wird leugnen, daß sich in uns wirklich Vorschriften für die Bestimmung unsers freien Verhaltens finden, er mag auch

die Quelle dieser Vorschriften setzen, worin er will, und es wird also blos darauf ankommen, daß wir auffinden, was es denn eigentlich sei, was diese Vorschriften zu moralischen Vorschriften macht, dis können wir nun dadurch bewerkstelligen, daß wir untersuchen, wie die Handlungen beschaffen seyn müssen, wenn wir ihnen den Namen der Tugend beilegen sollen. Einer meiner Freunde thut mir das Versprechen, mich bei einer vorkommenden Gelegenheit zu unterstützen und mich zu einem Amte zu verhelfen. Es wird ein Amt erledigt, ich erinnere ihn an sein Versprechen, er ist im Begrif alles für mich zu thun, als ihn plötzlich eine Krankheit befällt, ihn ans Bette fesselt, und ihn ausser Stand setzt, für mich sich auch nur im geringsten zu verwenden. Werde ich diesen Mann weniger schätzen, als wenn er wirklich sein Vorhaben hätte ins Werk richten können? – Gesetzt das Schicksal wollte, daß Frankreichs Aristokraten von neuem die Ober-

hand

hand erhielten, daß die Freiheit durch eine Gegenrevolution ausgerottet, und einer ganzen Nation die eisernen Fesseln des Despotismus von neuem auferlegt würden; daß alle Bemühungen der edlen und großen Männer die jetzt an der Spitze der Nationalversammlung stehn vereitelt würden; wenn man es ihnen unmöglich machte, noch ferner zu wirken, würden sie deshalb weniger Anspruch auf die Achtung aller Rechtschaffenen haben? Und wenn dis nicht ist, so erhellet daraus, daß der Werth der Handlung nicht in der **Handlung**, sondern in der **Gesinnung des Handelnden** zu suchen ist, oder noch richtiger und besser ausgedrückt, daß die Tugend nicht in Handlungen, sondern in Gesinnungen besteht.

Ich darf wohl hierbei kaum erinnern, daß zur guten Gesinnung auch zugleich das Streben gehört, seine Vorsätze ins Werk zu richten. Ein Vorsatz, der auch noch auf so viel Gutes abzweckt, ist doch nicht gut

zu nennen, wenn mit ihm nicht das Streben verknüpft ist, ihn wirklich auszuführen. Besteht nun die Moralität einer Handlung nicht in der Handlung selbst, sondern allein in der Gesinnung aus der sie floß, so folgt daraus, daß eben so wenig die guten oder bösen Folgen einer Handlung ihre Moralität bestimmen können, denn die stehen nicht in der Gewalt des Wollenden und hängen nicht von ihm ab.

Eine Handlung ist also nur dann gut, wenn der Wille gut ist, aus dem sie fließt, und die Handlung macht nicht den Willen, sondern der Wille die Handlung gut. Man kann also sagen, daß die Güte des Willens unabhängig von der Handlung ist, d. h. daß der Wille **unbedingt gut** ist.

Ich habe alle diese Sätze hier nur ganz kurz berührt, weil ich sie als Resultate dessen, was im ersten Theil so weitläuftig abgehandelt worden ist, darstellen kann. Man muß sie aber ja nicht für unwichtig halten, denn

sie

sie sind als die Grundlage alles Folgenden anzusehen.

Wir unterscheiden **gut** und **nützlich**. Nützlich ist etwas das bedingt gut, d. h. zu einem gewissen Zwecke gut ist. Gut schlechthin heißt unbedingt an und für sich selbst gut. S. erster Theil, Seite 64. Es frägt sich nun, wenn man vom guten Willen redet, auf den es bei einer Handlung, der man den Namen der Tugend beilegen soll, ankömmt, ob man einen unbedingt = oder bedingtguten Willen darunter versteht. Nun ist leicht einzusehen, daß nur das erstere statt finden kann. Denn gesetzt der Wille würde nur in so fern **gut** genannt, als er zu einem gewissen Zwecke führt, so würde offenbar seine Güte durch die Handlungen bestimmt werden, die aus ihm fließen; sie würde also von der Beschaffenheit der Handlung abhängen. Aber der Wille geht der Handlung vorher, und macht diese erst möglich, daher kann man nach ihm wohl die Handlung, aber ihn

nicht nach der Handlung beurtheilen. Die Handlung wird nicht gut genannt, in so fern sie ein Object wirklich macht, sondern nur in so fern der Wille gut war, aus dem sie floß. Doch muß ich bitten, hier zwei Dinge nicht mit einander zu verwechseln. Wir Menschen haben kein anderes Mittel den Werth und die Moralität anderer als nach ihren Handlungen zu beurtheilen, so daß diese Handlungen die Gründe sind, aus welchen wir auf die Güte der Gesinnungen unserer Nebenmenschen schließen. Dieser Schluß ist freilich äußerst unsicher, weil eine Wirkung mehrere Ursachen haben kann, und wir werden daher immer ungewiß sein, ob wir uns nicht irren, aber wir haben nun einmal keinen andern Grund, die Moralität anderer zu beurtheilen. Wenn aber auch gleich die Handlung den Grund der Erkenntniß (rationem cognoscendi) der Moralität enhielte, so besteht doch eigentlich die Güte der Handlung in der Güte der Gesinnung und des

Wil-

Willens, und der gute Wille ist die ratio essendi und ratio dijudicandi der guten Handlung.

Moralität ist also nichts anders als ein unbedingt guter Wille. Jetzt entsteht die Frage, woran erkenne ich, daß mein Wille unbedingt gut ist? oder wie muß die Maxime *) meines Willens beschaffen sein, wenn ich meinen Willen unbedingt-gut nennen soll? Alle Vorschriften unsers Verhaltens, in so fern sie gebieten, daß etwas geschehen soll, nennen wir Imperativen; dergleichen sind: Du sollst nicht stehlen – wenn Du reich werden willst, so mußt Du alle mögliche Gelegenheit nutzen, Dir Geld zu verdienen u. s. w. Nun sieht man leicht, daß diese Imperativen von doppelter Art sein können, unbedingt oder bedingt, oder wie sie Kant nach der Analogie mit den bedingten und unbedingten Urtheilen in der Logik nennt, cathegorische oder hypo-

*) Maxime ist eine Regel des Verhaltens in so fern sie als subjektiv-bestimmend angesehen wird.

pothetische. In den vorhin angeführten Beispielen war, Du sollst nicht stehlen, ein cathegorischer; wenn Du reich werden willst, so mußt Du alle mögliche Gelegenheit nutzen, Dir Geld zu verdienen, ein hypothetischer Imperativ. Besteht nun Tugend in einem unbedingt guten Willen, so kann nicht ein hypothetischer, sondern nur ein cathegorischer Imperativ die Richtschnur desselben sein.

Ein hypothetischer Imperativ setzt nämlich voraus, daß wir die Wirklichmachung des Objekts wünschen, das in der Bedingung enthalten ist; in dem angeführten Fall, das reich werden, und zeigt nur in diesem Fall das Mittel an, wie dieser Zweck erreicht werden könne; ein hypothetischer Imperativ zeigt nicht an, **was** geschehen solle, sondern nur **wie** es geschehen solle, er gebietet nicht eigentlich, er räth nur an. Ein cathegorischer Imperativ hingegen gebietet **was** geschehen soll, und da Tugend nicht in Handlung sondern in Gesinnung besteht, so bestimmt er

nichts

nichts über das Wie? Der Begrif der Tugend und der eines cathegorischen Imperativs sind also nicht von einander zu trennen, sondern einer weiset auf den andern unmittelbar hin; wir nehmen vor jetzt an, daß die Vernunft an den Begrif der Tugend keinen leeren Begrif hat, sich mit keiner Chimäre täuscht, was uns freilich jeder gutgesinnte Mensch gern zugestehen wird, was wir aber doch in einem der folgenden Abschnitte beweisen werden und müssen. Denn nur dann, wenn Tugend keine Chimäre ist, wird man das Dasein eines cathegorischen Imperativs zugestehen müssen, da man sonst immer noch die Ausflucht übrig behält, daß jeder Imperativ, wenn er auch keine Bedingung angiebt, doch stillschweigend nur voraussetzt, und also jeder cathegorischscheinende Imperativ, im Grunde hypothetisch sei.

Da aber der cathegorische Imperativ keine Bedingung enthält, auf kein Object hinweiset, dessen Existenz wir wollen, und das

uns antreibt etwas zu thun, was gebietet denn in ihm? Da ihm alle Materie des Handelns genommen wird, so bleibt ihm nichts weiter als die Form übrig, d. h. dasjenige, was ihn zu einem cathegorischen Imperativ macht. Zu einem cathegorischen Imperativ wird er dadurch, daß er ohne Rücksicht auf besondere Zwecke, d. h. ganz allgemein und nothwendig gebietet, er befiehlt daß etwas geschehen oder unterbleiben solle, die Zwecke mögen auch sein, welche sie wollen. Hieraus ergiebt sich nun, daß nur derjenige Wille, der durch einen cathegorischen Imperativ bestimmt wird (es versteht sich, daß von einem solchen Willen nur die Rede ist, der überhaupt durch **Imperativen** bestimmt wird) **unbedingt-gut** genannt werden kann; denn **hypothetische** Imperative geben nur einen **bedingt** guten Willen. Es wird also diejenige Vorschrift meines Handelns (Maxime) moralisch sein, die zu einem cathegorischen Imperativ sich schickt, d. h. allgemein und noth-

nothwendig gebietet; die Formel also, die die Kennzeichen der cathegorischen Imperativen und also auch der Moralität enthielte, würde heißen: **Handle nur nach solchen Maximen, die zu einer allgemeinen Gesezgebung sich schicken.** Kant drückt diese Formel so aus: **Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst daß sie ein allgemeines Gesetz werde.**

Und dis ist denn auch zugleich das formale Prinzip der Moral. Man sieht auch nun gar bald ein, warum es **das formale** genannt wird, weil wir die Maxime nur dann moralisch nennen, wenn sie so beschaffen ist, die Form hat, daß sie allgemeines Gesetz werden kann; und sie also einzig und allein durch diese Form unsern Willen bestimmt.

Zwei=

Zweiter Abschnitt.

Einige Bemerkungen über das formale Moralprinzip.

Aber dieses Prinzip der Moral sieht so unfruchtbar aus, sagt man, ist viel zu gelehrt, als daß der gemeine Mann darnach handeln könnte. Nicht doch, M. H., wenn Sie nur den gemeinen Mann beobachten wollen, so werden Sie finden, daß er schon jetzt darnach handelt, ob er sich gleich dieser allgemeinen Regel nicht in abstracto bewußt ist.

Cajus befindet sich mit Titius in einer Gesellschaft, sie gerathen in einen Streit, jeder glaubt er habe Recht, der Streit wird heftig, Titius wird bitter, Cajus findet sich beleidigt, uud als man nach Hause geht, fällt er den Titius an und schlägt ihn. Man frage auch den gemeinsten Mann, ob Cajus

recht gehandelt habe? und er wird gewiß die Frage verneinen und hinzusetzen; die Selbstrache sei nicht erlaubt, weil sonst keiner seines Lebens mehr sicher seyn würde, wenn jeder, der sich beleidigt glaubte, sich selbst rächen wollte. Offenbar prüfte er hier die Maxime des Handelns an der Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze. Jeder Mensch, dessen Maxime einem moralischen Gesetze zuwider ist, der also Ausnahmen von der allgemeinen Regel macht, will doch diese Erlaubniß nach Gefallen Ausnahmen zu machen, nur sich ertheilen, und kann nicht wollen, daß seine Maxime allgemeines Gesetz werde. Wenn jemand von dem moralischen Gesetze: **Du sollst nicht betrügen**, zu Gunsten seiner, eine Ausnahme macht, so will er doch dis nur sich gestatten, und es nicht als allgemeine Regel gelten laßen, daß jeder dessen Vortheil es erfordert, betrügen könne.

Auch irrt man sehr, wenn man behauptet, daß es äußerst viel Scharfsinn erfordern wür-

de, um nach der gegebenen Formel die Moralität der Maximen zu prüfen. Wir wollen einmal an einem Beispiele dis versuchen. Ich bin auf meinem Zimmer, einer meiner Freunde kömmt hastig herein, und versteckt sich in die anstoßende Kammer. Es verfolgt ihn ein Mensch mit einer geladenen Pistol wild und wüthend, und frägt mich, ob mein Freund, sich in die anstoßende Kammer versteckt habe? Antworte ich ihm nicht, so wird er hineindringen, und mein Freund kann getödtet werden. Ich bin zu schwach ihm Widerstand zu thun, und ihn abzuhalten, daß er in die Kammer nicht eindringt. Was soll ich nun thun? Soll ich lügen und verneinen, er sei nicht in der Kammer, und ist die Lüge hier erlaubt oder nicht? Bei den ersten Anblick scheint es freilich, als sei die Lüge hier erlaubt; man sieht auf der einen Seite, augenscheinliche Gefahr und auf der andern, eine bloße Redensart, ein einziges Wort, wodurch diese Gefahr abgewendet werden

kann;

kann; allein wenn man die Sache genauer untersucht, so wird man finden, daß ich unter keiner Bedingung sagen kann, er sei nicht in der Kammer, wenn er sich wirklich darin befindet; daß mich aber eben so wenig etwas verbindet, zu sagen, er habe sich wirklich versteckt, — ich muß aus allen Kräften der Wuth des Menschen Einhalt zu thun suchen, und dann erwarten, was geschehen wird. — Denn gesetzt, es wäre in diesem Falle erlaubt zu lügen, so müßte derjenige, der mich fragte, es auch anerkennen, daß dis erlaubt sei, und er würde mich also nicht erst fragen, sondern gleich unmittelbar eindringen. Aber schon dadurch, daß er frägt, zeigt er, daß er es für allgemein gültig hält, nicht, unter keiner Bedingung nicht zu lügen; und ich, der ich meinen Freund durch eine Lüge retten will, gebe eben dadurch auch zu erkennen, daß ich es für unerlaubt halte, unter irgend einer Bedingung eine Lüge zu sagen, weil ich voraussetze, daß dieser Mann mir glauben wird,

welches ich nicht anders kann, als wenn ich annehme, es sei allgemeines Gesetz, Du sollst unter keiner Bedingung lügen. *)

Prüfen wir den vorgelegten Fall nach dem obigen formalen Prinzip, so erhalten wir dasselbe Resultat. Derjenige, der in dem erzählten Falle eine Lüge sagen will, würde die Maxime haben: Es ist erlaubt zu lügen, wenn dadurch ein großer Vortheil erlangt werden kann. Will er nun wissen, ob diese Ma=

*) Einer meiner hiesigen gelehrten Freunde, der verdienstvolle Herr G. R. L** legte mir vor kurzem diesen erzählten Fall als eine Instanz gegen den Satz des Kantischen Moralsystems vor, daß die Sätze der Moral allgemeine und nothwendige Gesetze wären, und berief sich bei der Entscheidung dieses Falls auf mein Gefühl, von dem er behauptete, daß es unfehlbar für das Lügen stimmen würde, weil das Leben meines Freundes in Gefahr sei. Allein ich glaube, das Gefühl, darf über Gesetze der Vernunft nicht entscheiden, wenn nicht alles wieder unsicher gemacht werden soll; das Gefühl ist blind und irrt vom Wege, wenn es nicht von der Hand der Vernunft geleitet wird; überläßt man es aber der Vernunft über den vorgelegten Fall den Ausspruch zu thun, so glaube ich, wird sie allein die obengegebene Antwort ertheilen können.

Maxime moralisch ist, so muß er sich sogleich denken, daß sie allgemeines Gesetz würde, und sehen, ob sie dann noch zur Bestimmung des Willens tauglich wäre. Da ist nun aber klar, daß unter dieser Voraussetzung aller Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge aufgehoben würde; niemand würde, wenn der andere etwas sagte, je wissen, ob das was er sagt, Wahrheit oder Lüge ist, weil er nicht wissen kann, ob nicht irgend ein Vortheil, (ein wirklicher oder eingebildeter) jenen bewegt zu lügen. Ja, sagt man, der Vortheil muß groß und wichtig sein. Wie will man doch hier eine Gränze setzen, da groß und wichtig relative Begriffe sind, die sich nach der eigenthümlichen Beschaffenheit eines jeden Subjekts richten? und wie will ich denn nun wissen, ob der Vortheil, den ein andrer von der Lüge haben könnte, ihm so wichtig ist, daß er ihn zur Lüge bestimmt?

Unmöglich würde die Entscheidung in dem oben erzählten Falle sein, wenn man sie nach dem

System der Glückseligkeit bestimmen wollte. Anfänglich scheint es freilich, als wäre der Vortheil für den Fall, wenn man eine Lüge sagt, denn man sieht keinen Schaden, der aus der Lüge fließt, und mein Freund wird gerettet, da er wenn ich nicht lüge, vielleicht umkommt. Aber hier bleibt man bei den ersten Folgen stehen, welches man nie muß, wenn von Glückseligkeit die Rede ist. Wer steht dafür, daß wenn gleich die ersten Folgen des Lügens gut, und des Nichtlügens schlimm sind, daß die zweiten, dritten, vierten u. s. w. eben so sein werden. Wie, wenn mein Freund, dem ich durch eine Lüge das Leben rette, ein Bösewicht würde, der das Unglück mehrerer nützlicher Bürger des Staats verursachte, der am Ende noch unter der Hand des Henkers stürbe? oder wenn das Schicksal diesen meinen Freund von allen Seiten zu verfolgen anfinge, wenn Kummer und Elend ihn auf das schrecklichste drückte, wenn er mir selbst sagte, er wünsche, daß ich

ihn

ihn nicht durch die Lüge gerettet hätte? Wie dann? Würde dann die Lüge Laster? Und wer kann in die Zukunft sehen? —

Ich will diesem Beispiel noch die Beurtheilung einiger andern Fälle beifügen, die sich in Diderots Erzählungen finden, die Gesner seinen Schriften beigefügt hat. S. den 5ten Theil der Gesnerschen Schriften, der Zürcher Ausgabe 1772 Seite 174.

Die erste Erzählung ist von Diderots Vater, ich will sie mit seinen Worten anführen. Der Pfarrer zu Thivet starb. Seine Erben, arme Leute, die auf den Strassen, auf dem Lande und bei den Kirchthüren zerstreut, ihr Leben im Bettel zubrachten, schickten mir eine Procur, die mich bevollmächtigte an Ort und Stelle zu gehen, und für die Sicherheit der Verlaßenschaft ihres Vetters, des verstorbenen Pfarrers zu sorgen. Wie hätte ich armen Leuten einen Dienst abschlagen sollen, den ich verschiedenen reichen Leuten geleistet hatte? Ich ging nach

Thivet, wandte mich an das Gericht des Orts, ließ besiegeln, und erwartete die Ankunft der Erben, welche auch nicht säumten zu kommen. Es waren ihrer zehn bis zwölfe, Weiber ohne Strümpfe, ohne Schuhe, beinahe überall nackt, welche Kinder in ihre elenden Schürzen gehüllt, an der Brust hielten; mit Lumpen behängte Alte, die sich hieher geschleppt, und einen Bündel zerrissener Kleider, in andre Fetzen eingewickelt, am Stocke über die Achsel trugen. Ein Auftritt des scheuslichsten Elends. — — Stellt euch daraus die Freude der Erben bei dem Anblick von zehntausend Franken vor, die einem jeden von ihnen zu Theil werden sollten: denn, nur obenhin gerechnet, mochte die Erbschaft des Pfarrers zum wenigsten auf hunderttausend Franken kommen. Man nimmt das Siegel ab, ich fahre den ganzen Tag mit Inventiren fort; es wird Nacht, diese Elenden entfernen sich, und ich bleibe ganz allein da, denn ich mußte eilen, sie in den Besitz dieses Erbes

zu setzen, und zu beurlauben, um wieder bald zu meinen eigenen Geschäften zurück zu kehren. Unter einem Schreibtische stand ein alter Koffer ohne Deckel und voll allerlei unnützer Zettel, alter Briefe, Sudel zu Antworten, verjährter Quittungen, unnützer Empfangsscheine, Ausgaberödeln u. d. gl. Aber in einem solchen Falle wird alles gelesen; man übergeht nichts. Mit dieser verdrüßlichen Musterung nun war ich bald am Ende, als mir eine ziemlich weitläuftige Schrift in die Hand fiel: Es war ein Testament, vom Pfarrer unterschrieben. Ein Testament, dessen Datum so alt war, daß die, welche er zu desselben Vollziehern ernannte, seit zwanzig Jahren todt sind! Ein Testament, worinn er die armen Leute, die um mich her schliefen, auf die Seite, und die Fremins, reiche Buchhändler von Paris, zu Universalerben einsetzte. Ich überlaße es Euch, von meinem Erstaunen, von meinem Kummer zu urtheilen; denn was sollte ich nun mit dieser Schrift an-

fangen? Sie verbrennen. Warum nicht? trug sie nicht alle Merkmale der Verwerfung? Zeugten nicht, so wohl der Ort wo ich sie gefunden, als die Pappiere, womit sie vermengt lag, und denen sie gleichte, schon genug wider sie, ohne von ihrer schreienden Ungerechtigkeit nur ein Wort zu sagen? Lagen an demselben Orte nicht zwanzig und mehrere noch unerbrochene Briefe von den Fremins. So dachte ich bei mir selbst und da ich mir zugleich die Untröstlichkeit dieser armen, in ihrer Hofnung beraubten Erben vorstellte, rückte ich mit dem Testamente allmählich zum Feuer; allein andere Gedanken, die sich den erstern in den Weg legten; ich weiß nicht was für eine Angst, mich in der Entscheidung eines so wichtigen Falls zu betrügen; Mißtrauen in meine Einsichten; die Furcht, ich möchte mehr der Stimme des Mitleids die im innersten meines Herzens rief, als der Stimme der Gerechtigkeit Gehör geben; dis alles hielt mich plötzlich zurück, und ich brachte die übrige

Nacht

Nacht mit Zweifeln zu, ob ich diese unbillige Acte, die ich verschiedene Male, unentschlossen, ob sie fallen zu laßen, oder zurück zu ziehen, über die Flammen hielt, verbrennen sollte oder nicht. Der letzte Entschluß gewann. Eine Minute früher oder später, würde der entgegengesetzte gewonnen haben. In meiner Verlegenheit glaubte ich, es wäre klug, jemand Verständigen um Rath zu fragen. Mit Anbruch des Tages setze ich mich zu Pferde, eile über Kopf und Hals in die Stadt, bei meinem Hause ohne hinein zu gehen vorbei, und steige bei dem Seminarium ab, welches damals die peres de l'Oratoire inne hatten, von denen einer wegen seiner gründlichen Einsichten und heiligen Wandels vorzüglich berühmt war; nämlich ein gewisser Pater Bouin, der im ganzen Kirchsprengel den Ruhm des größten Casuisten hinterließ. Ich erzählte ihm die Begebenheit. Nichts ist rühmlicher, sagte mir der Pater, als die Empfindung des Mitleidens, welches ihr Herz

für

für diese unglücklichen Erben einnimmt. Unterdrücken Sie das Testament, helfen Sie ihnen, ich bins zufrieden: aber nur mit dem Bedinge, daß Sie dem Universalerben genau die gleiche Summe ersetzen, die sie ihm werden entzogen haben; weder mehr noch weniger. Und wer hat Sie bevollmächtigt Acten die Gültigkeit zu geben oder zu nehmen? Wer hat sie bevollmächtigt, die Absichten der Verstorbenen zu erklären? — Aber, Pater Bouin, der Koffer? — Wer hat Sie bevollmächtigt, zu entscheiden, ob dieses Testament aus Ueberlegung verworfen oder aus Versehen verlegt worden sei? Ist es Ihnen niemals begegnet, daß Sie etwa in einem Winkel Ihrer Werkstätte ein wichtiges Pappier wieder fanden, welches Sie aus Unachtsamkeit hatten fallen laßen? — Aber, Pater Bouin, das Datum und die Unbilligkeit dieser Schrift? — Wer hat Sie bevollmächtigt über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit dieser Acte zu sprechen, und das

Uni=

Universalvermächtniß mehr für eine unrechtmäßige Verschenkung, als für eine Wiedererstattung, oder für irgend ein anders rechtmäßiges Werk, wie Sie sich solches immer vorstellen wollen, anzusehen? — Aber, Pater Bouin, die unmittelbaren und dürftigen Erben, und dieser weitläuftige Verwandte, nur aus der Nebenlinie, und so reich? — Wer hat Sie bevollmächtigt, abzuwägen, was der Verstorbene seinen nahen Verwandten, die Sie nicht kennen, oder den Buchhändlern, die Sie nicht besser kennen, schuldig war? — Aber, Pater Bouin, dieser Haufen Briefe von den Fremins, die sich der Verstorbne nicht einmal zu öfnen die Mühe genommen hatte? — Da ist, sagte Pater Bouin, weder Koffer, noch Datum, noch Briefe, weder wenn, noch aber, das Stich halte; Es ist niemand erlaubt, die Gesetze zu brechen, sich in die Gesinnungen der Verstorbenen einzulaßen, und über eines andern Gut zu befehlen. Hat die Vorsehung beschlos-

schlossen, durch die zufällige Erhaltung dieses Testaments entweder Ihre Clienten, oder die eingesetzten Erben, oder den Verstorbenen, denn man weiß nicht welchen, zu züchtigen, so muß es bleiben.

Nach einer so deutlichen und bestimmten Entscheidung des verständigsten Mannes aus unserer Geistlichkeit, blieb ich bestürzt und zitternd da stehn, und überdachte, wie es mir gegangen wäre, wenn ich das Testament, wie ich mehr als zehnmal in Versuchung war, verbrannt und erst hernach, von Zweifeln gequält, den Pater Bouin um Rath gefragt hätte. Ich hätte erstattet, o ich hätte erstattet! Nichts ist gewisser, und meine Familie wäre zu Grunde gerichtet! — Aber nun den armen Leuten ihr Unglück ankündigen! — Im ersten Augenblick fiel ich auf den Gedanken, mich meiner Porcur zu entladen, und meine Stelle durch einen Sachwalter vertreten zu laßen; allein ein solcher hätte sich derselben nach aller Strenge bedient, und die

armen Leute, deren Unglück ich vielleicht erleichtern konnte, bei den Schultern gekriegt und weggeprügelt. Ich kehrte also an gleichem Tage nach Thivet zurück. Meine plötzliche Abwesenheit und die Maaßregeln die ich vor meiner Abreise genommen, hatten Unruhe erweckt; die traurige Miene, womit ich wieder erschien, erweckte noch viel mehr. Indessen zwang und verstellte ich mich, so gut ich immer konnte. Ich fing damit an, daß ich alle kostbare Sachen in Sicherheit brachte, und eine gewisse Anzahl Leute, die mich im Nothfalle beschützen könnten, im Hause versammelte, dann öffnete ich den Keller und die Kornboden, und überließ sie diesen Unglücklichen, die ich einlud, zu essen und zu trinken, und Wein, Getraide und allen übrigen Speisevorrath unter sich zu theilen.

Hernach – blaß wie der Tod, und auf meinen Beinen zitternd, öffnete ich den Mund, und konnte kein Wort finden; setzte mich nieder, stand wieder auf, fing etwas zu reden

an

an, und konnte es wieder nicht zu Worten bringen; und weinte. Die bestürzten Leute umringten mich, schrien von allen Seiten her: Nun dann, werthester Herr, was ists doch? — Was es ist? - versetzte ich: Ein Testament, ein Testament das euch enterbt. Es kostete mich so viel, diese wenigen Worte auszusprechen, daß ich beinahe in Ohnmacht gesunken wäre. Was für ein Auftritt war der, welcher itzt folgte: Mir schauert, daran zu denken! Mich dünkt, ich höre noch das Geschrei des Schmerzes, der Wuth, der Raserei, das Geheul der Flüche. — Diese Weiber sehe ich noch. Die einen wälzten sich auf der Erde, rissen sich die Haare aus, zerfleischten ihre Wangen und Brüste; die andern schäumten, hielten ihre Kinder bei den Füssen, im Begrif ihnen die Köpfe auf den Boden zu schmettern, wenn man sie hätte machen laßen. Die Männer brachen, zerschlugen, warfen alles unter und über sich, was ihnen in die Hände fiel; drohten Feuer

in

in das Haus zu legen: andere kratzten brüllend die Erde mit ihren Nägeln auf, als ob sie des Pfarrers Leichnam suchten, ihn zu zerreissen; und mitten durch diesen Lerm brach das durchdringende Geschrei der Kinder hervor, die ohne zu wissen, warum, an der Verzweiflung ihrer Aeltern Theil nahmen, sich an ihre Kleider hängten, und unmenschlich von ihnen fortgestoßen wurden. Ich glaube nicht, daß ich jemals in meinem Leben so viel gelitten habe. Inzwischen hatte ich den Fremins geschrieben, ihnen von allem Nachricht gegeben und in sie gedrungen, eilends zu kommen; denn dis wäre das einzige Mittel, einem schlimmen Zufall vorzubeugen, den ich anders nicht würde hindern können.

Durch die Hofnung, womit ich mir in der That schmeichelte, von dem Erben eine völlige Entsagung seiner Rechte zu erhalten, oder ihn wenigstens zu einer günstigen Erklärung zu vermögen, hatte ich diese Unglück-

lichen ein wenig beruhigt und in die entferntesten Hütten des Dorfs zerstreut.

Fremin kam von Paris: Ich sah ihn starr an und fand eine harte Miene, die nichts Gutes versprach. Grosse, schwarze und dicke Augenbraunen; tiefe und kleine Augen; ein breiter, etwas schiefer Mund, eine schwarzbraune Farbe; von Pocken wie ein Sieb durlöchert. Nicht mehr als dreyßig Stunden hatte er gebraucht, um seine sechszig Meilen zu machen. Gleich Anfangs zeigte ich ihm die armen Leute, deren Sache ich verfechten sollte; sie standen alle starr aufrecht, schweigend vor ihm; die Weiber weinten; die Männer lehnten sich auf ihre Stöcke, und hielten die Hände in ihren Mützen. Fremin saß, die Augen zugeschlossen, den Kopf abhängend, das Kinn auf die Brust gelehnt, und sah sie nicht an. Mit allem nur möglichen Nachdruck redte ich zu ihren Gunsten. Ich weiß nicht, wo man das hernimmt, was man in dergleichen Fällen sagt. Ich zeigte

ihm

ihm handgreiflich, wie ungewiß es wäre, daß er diese Erbschaft auf eine rechtmäßige Weise erlange: Ich beschwur ihn bei seinen Reichthum, bei dem Elende, daß er vor Augen hätte, ja ich glaube, ich warf mich zu seinen Füssen. Nicht einen Heller konnte ich erpressen. In alle diese Betrachtungen war seine Antwort, laße er sich nicht ein; es wäre ein Testament da; die Geschichte dieses Testaments sei ihm gleichgültig, und er wolle sich lieber an mein Betragen, als an meine Reden halten. Vor Unwillen warf ich ihn die Schlüssel vor die Füße, er hob sie auf, und bemächtigte sich alles.

Dis ist die Erzählung des alten Diderots. Sein Sohn wendet gegen das Betragen des Vaters folgendes ein: Entweder wollte der Erblasser die Acte, die er in der Härte seines Herzens gemacht hatte, unterdrücken, wie denn alle Umstände übereinstimmten, dieses zu beweisen, und Ihr habt seine Buße vereitelt: oder aber, er wollte daß diese grau-

same Acte ihre Wirkung haben sollte, und Ihr seyd in die Gemeinschaft seiner Ungerechtigkeit getreten; denn alles, was euch der Pater Bouin vorschwatzte sind nur nichtswürdige Spitzfindigkeiten, elende Muthmassungen, leere grundlose Vielleicht, gegen jene Umstände, die der ungerechte Acte, welche ihr aus dem Staube gezogen, und wieder rechtskünftig gemacht habt, alle Merkmale der Gültigkeit nahmen. Ein Koffer voll unnützer Zettel: Uuter diesen unnützen Zetteln ein altes Pappier, welches sein Datum, seine Ungerechtigkeit, seine Vermischung mit andern unnützen Pappieren, der Tod der Vollzieher, die Verachtung der Briefe der Fremins, ihr Reichthum und die Armuth der wahren Erben für ungültig erklärten. Was setzt man diesen entgegen? Eine eingebildete Erstattung! Da werdet ihr sehen, daß dieser arme Teufel von einem Priester, der nicht einen Schilling besaß, da er auf seine Pfarre kam; der achtzig Jahr in seinem Leben damit

zugebracht, einen Schilling auf den andern zu legen, und ungefähr hundert tausend Franken zusammen zu scharren, ehemals bei den Fremins, bei welchen er nicht gewohnt, und die er vielleicht niemals anders als den Namen nach gekannt hatte, einen Diebstal von hunderttausend Franken begangen hat. Und sollte auch dieser vorgebliche Diebstal wircklich geschehen sein, was für ein großes Unglück wäre es, wenn — — Ich einmal, würde die unbillige Acte verbrannt haben, Ihr hättet sie, sag ich, durchaus verbrennen, Ihr hättet Eurem Herzen Gehör geben sollen, das seither niemals aufgehört hat, darwider zu schreien und das Euch besser würde gerathen haben, als Euer elender Bouin, dessen Entscheidung nichts als ein Beweis ist, wie furchtbar das Ansehen der religiösen Vorurtheile auch bei den besten Köpfen sei, und welchen schädlichen Einfluß ungerechte Gesetze und falsche Grundsätze auf die gesunde Vernunft und natürliche Billigkeit haben

ben ——— **Vater.** Du glaubst auch, die Acte, die du eigenmächtig verbrennest, wäre vor dem Richterstuhl des Gesetzes für gültig erkannt worden? **Did.** Das kann sein, aber desto schlimmer für das Gesetz. **Vater.** Du glaubst, das Gesetz werde alle die Umstände, die Du so wichtig zu machen suchst, nicht geachtet haben? **Did.** Das weiß ich nicht; aber ich hätte wenigstens gesucht mein Herz ganz rein zu behalten. Zu dem Ende hätte ich funfzig Duplonen gewagt, das wäre ein wohl angewandtes Liebeswerk gewesen; und damit hätte ich das Testament im Namen der armen Erben angegriffen. u. s. w.

Ich habe die Erzählung und die Gründe für und wider das Verbrennen des Testaments, getreulich aus Diderots Erzählungen abdrucken laßen; und man sieht wohl, die Sache ist schwer zu entscheiden. Sähe man auf die Folgen der Handlung, d. h. nimmt man das Prinzip der Glückseligkeit als den ober-

obersten Grundsatz der Moral an, so ist die Frage unauflöslich. Freilich scheint es, als seien offenbar die Folgen des Verbrennens des Testaments besser als die des Nichtverbrennens, vorzüglich wenn die meisterhafte Beschreibung, die Diderot uns von dem Elende der Enterbten und von ihrem Jammer, ihren Klagen und ihrer Verzweiflung bei der Nachricht, daß ein Testament vorhanden sei, daß sie enterbe, macht, unsere Einbildungskraft erhitzt, und auf unser Gefühl des Mitleids wirkt; da kann man leicht vergessen, daß wir nur die nächsten Folgen übersehen, und da scheint es freilich als wäre es besser wenn zwölf Unglückliche vom Elende gerettet würden, als wenn ein Mensch zu einem ungeheuren Vermögen noch einen kleinen Zuwachs erhielte; aber welcher Sterbliche vermag in die Zukunft zu sehen? wer kann behaupten, daß alle Folgen der Enterbung dieser armen Familie schlecht sein werden? Wäre es nicht möglich, daß gerade

durch diese Armuth, in der sie bleiben muß, die Kraft eines Knaben aus dieser Familie angespornt wird, daß er seinen Geist ausbildet und vielen Tausenden nützt, da vielleicht wenn seine Familie nicht in dieser Armuth gelebt, der Funken in seiner Seele verloschen wäre, den jetzt Noth und Elend anfachte, zu einem mächtigen Feuer auflodern ließ, das Licht und wohlthätige Wärme um sich her verbreitete. — Wie aber, wenn man diesem Fall und die Maxime des Handelns, des alten Diderot, nach dem formalen Moralprinzip prüft, hat er sodann Recht oder Unrecht gehandelt? — Er hat Recht gehandelt, es war ihm auf keine Weise erlaubt, dis gefundene Testament unter zu schlagen; denn gesetzt, er hätte das Testament verbrannt, so wäre die Maxime seiner Handlung offenbar keine andere gewesen, als folgende: Man kann wenn das Eigenthumsrecht eines andern uns zweifelhaft scheint, die Sache, die er be-

besitzen soll, ohne Vorwissen desselben an einen andern geben. Denn mit Gewißheit läßt sich doch nicht ausmachen, daß der alte Pfarrer das Testament wieder aufgehoben hat, ob es gleich sehr wahrscheinlich ist, und also ist es doch blos zweifelhaft, ob die Hinterlaßenschaft des Pfarrers ein Eigenthum der Fremins ist oder nicht. Hätte der alte Diderot nun das Testament verbrannt, so hätte er offenbar den Besitz des Vermögens den andern gegeben, und also wirklich die obengenannte Maxime befolgt. Nun aber kann niemand wollen, daß die obengenannte Maxime ein allgemeines Gesetz werde, denn sonst würde niemand seines Eigenthums mehr sicher sein, jeder würde ihm den Besitz desselben streitig machen können, und der Begrif des Eigenthums überhaupt würde aufhören. — Alles also was der alte Diderot thun konnte und mußte, war, daß er das Testament den Gerichten übergab, und durch diese die Rechte

der Erben nach festgesetzten und bekannten Gesetzen entscheiden ließ. *)

Ja

*) Hierbei könnte die Frage aufgeworfen werden, erhält jemand durch das Testament eines Verstorbenen ein Eigenthumsrecht oder nicht? Diese Frage soll nicht nach positiven Rechten, (denn da ist kein Zweifel,) sondern nach dem Rechte der Natur entschieden werden. Alle Lehrer des Naturrechts sind darin einverstanden, daß wenn Cajus dem Titius bei seinem Lebzeiten sein Vermögen schenkt, und dieser die Schenkung annimmt, niemand dem Titius, das Eigenthumsrecht an diesen Vermögen streitig machen könne. Wodurch unterscheidet sich nun ein Testament von der Schenkung? Nur darin, daß der Erbe noch nicht seine Einwilligung zur Erbschaft gegeben hat. Cajus hat dem Titius nicht gefragt, ob er sein Erbe sein will, oder nicht? dieser hat das Erbtheil bei jenes Lebzeiten nicht angenommen. Aber Cajus, wenn er sein Testament machte, mußte doch auch beim Titius voraussetzen können, was man bei einem jeden vernünftigen Menschen voraussetzen kann, und es bedurfte keiner besondern Frage an Titius wo der allgemeine Wille entscheidet. Nun kann man aber bei jedem vernünftigen Menschen voraussezen, daß er ein solches Recht an dem Besitz einer Sache, vermöge welches es in seinem Willen steht, diese Sache anzunehmen oder nicht, gewiß annehmen werde, kurz, daß er zu einem Vorzugs-

Ja es war sogar schon unrecht, daß er die Kornböden des Pfarrers den Verwandten desselben öfnen ließ, wollte er wohlthätig sein, müßte er es auf seine Kosten sein, und nicht wie der heilige Crispin handeln, der Leder stahl, und arme Leute umsonst Schuhe daraus verfertigte.

In eben dieser Erzählung des Diderot ist noch eine andere mit eingewebt, die ich um deswillen hier anführen will, weil der Arzt, den Diderot als handelnd einführt, ganz nach der Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz urtheilt, ob er schon dis Criterium nicht so in abstracto vorträgt; wo aber Diderot der entgegengesetzten Meinung ist. Der Fall ist kurz folgender: Ein Arzt wird zu einem Kranken gerufen, und erkennt in ihm einen der

zugsrecht auf den Besitz jeder Sache seine Einwilligung geben wird. Es ist also gleichsam eine Schenkung in Rücksicht des Vorzugsrechts auf den Besitz der Hinterlassenschaft des Cajus, durch das Testament geschehen; denn man kann die Einwilligung des Titius in Rücksicht dieses Rechts als gegeben ansehen.

Ti-

der größten Missethäter. Der Kranke ist dem Tode nahe, und bedarf schleunige Hülfe. Es entsteht die Frage, soll der Arzt diesen Menschen helfen oder nicht? Der Arzt führt folgende Gründe an, die Diderot aber nicht kräftig genug findet: Er sagt, seine Pflicht sei zu heilen, die Pflicht der Obrigkeit zu bestrafen. Es könne unmöglich recht sein, daß jeder Arzt, denjenigen umkommen laße, den er für ein schädliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft halte, weil sonst leicht jemand

Titius hat also durch das Testament des Cajus zwar kein Eigenthumsrecht erhalten, denn sonst müßte er die Erbschaft angenommen haben, und dann würde es eine Schenkung sein; allein er hat doch das Recht erhalten, das Vermögen des verstorbenen Cajus anzunehmen, wenn er will und den Vorzug vor allen andern darinn zu haben, und dis Recht kann ihm niemand streitig machen. Sobald er also erklärt, daß er die Erbschaft annehmen wolle, so kann sie ihm keiner rauben; und nur dadurch erst, daß er erkläret, er kann sie nicht annehmen, wird sie keinen angehörig (res nullius). Ich kann hierüber nicht weitläuftiger sein, ohne die Gränzen einer beiläufigen Anmerkung zu überschreiten.

mand einen Naturalisten, oder einen Katholiken u. s. w. aus eben dieser Ursach, könne hinsterben laßen. Hier sieht man augenscheinlich, daß der Arzt, die Moralität der Maxime: Es ist erlaubt, jeden umkommen zu laßen, den man für schädlich hält, dadurch prüft, daß er ihre Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze untersucht. Er muß dem Kranken helfen, aber auch der Obrigkeit Anzeige von ihm thun.

Mehrere Beispiele findet man in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in seiner Critik der praktischen Vernunft wie auch in Snells Menon. Der gemeine Mann beurtheilt schon jetzt nach diesem Prinzip die freien Handlungen der Menschen, so wie er nach den Regeln der Logik urtheilt und schließt, ohne sich dieser Regeln in abstracto bewußt zu sein; und so wie es leicht ist, aus den Handlungen des Verstandes selbst, die Regeln zu abstrahiren, nach welchen er handelt,

so wird es auch leicht sein, den gemeinen Mann an einzelnen Fällen bei Beurtheilung, der Handlungen die Regeln kennen zu lehren, die die Vernunft als Prüfstein der Sittlichkeit anerkennt. Ich bin überzeugt, durch angestellte Versuche überzeugt, daß es wenige oder gar keine Mühe kostet, Kindern das formale Prinzip der Moral beizubringen, wenn man nur auf die Art verfährt, wie nach dem Xenophon in den Schulen der Perser die Knaben zur Beurtheilung des Rechts und Unrechts angeleitet wurden. Vielleicht daß ich in der Folge dem Publiko einen solchen Versuch vorlege, wenn man anders Versuche der Art nicht ganz unnütz finden sollte.

Dritter Abschnitt.

Untersuchung, ob das formale Prinzip der Moral die geforderten Eigenschaften eines wahren Grundsatzes der Sittlichkeit hat.

Wenn wir eine Handlung moralisch gut nennen sollen, so kömmt es, wie schon erwiesen worden, nicht auf das Object des Wollens auf die Materie der Maxime, sondern auf ihre Form an, ob sie sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung schickt oder nicht; im ersten Fall heißt sie Tugend, im andern Laster. Nunmehro frägt sich, aus welcher Quelle schöpfen wir, das allgemeine Prinzip der Moral? Es sind nur zwei Fälle möglich, entweder aus der Erfahrung (a posteriori) oder aus einem Vermögen des Gemüths selbst

selbst (a priori.) Es ist nämlich freilich ausgemacht, daß jede Regel in so fern sie wegen ihrer Allgemeinheit als eine Einheit angesehen werden kann, in der die einzelnen Fälle als enthaltend vorgestellt werden, durch die Vernunft, die das Vermögen der Prinzipien ist, gebildet wird; aber es kann nun die Vernunft diese Regel entweder aus der Erfahrung ableiten, oder aus sich selbst hernehmen, d. h. die Regel kann doch wieder empirisch oder a priori sein.

Bestimmten die Vorschriften der Moralität durch die Materie, d. h. durch Objecte, deren Existenz wir begehren, unsern Willen, so müßten sie insgesammt **empirisch** sein; denn ein Object dessen Existenz ich begehren soll, muß ich mir als einen Gegenstand der Lust denken; daß ein Gegenstand mir Lust machen wird, kann ich aber nur durch Erfahrung wissen, also sind alle materialen Prinzipien der Moral **empirisch**. — Alle empirischen Prinzipien der Moral aber sind wie-

wiederum material; denn Erfahrung setzt Objekte voraus, die auf uns wirken, und Erfahrung giebt uns Prinzipien der Moral, kann also nichts anders heißen, als: sie lehrt uns Objekte kennen, die eine solche Beziehung auf unser Subjekt (Gefühl der Lust und Unlust S. 1ster Theil S. 36.) haben, daß sie unser Begehrungsvermögen bestimmen. Wird unser Begehrungsvermögen aber durch Objekte bestimmt, so sind die Maximen nach denen es bestimmt wird, und also auch das Prinzip einer solchen Moral **material.**

Materiale Prinzipien und **empirische** Prinzipien sind also **identisch**; folglich kann das formale Prinzip der Moral nicht empirisch, sondern muß a priori, d. h. durch das Begehrungsvermögen selbst gegeben seyn.

Unser Begehrungsvermögen ist aber von doppelter Art, das **untere** und **obere**, oder wieman besser sagen sollte, das **sinnliche** und **intellectuelle**. Jenes hängt vom Gefühl

der Lust und Unlust ab, die Bestimmungsgründe des Willens die von ihm hergenommen sind, sind insgesammt empirisch, der Wille wird pathologisch afficirt; dieses hat in der Natur der Vernunft seinen Grund. Jenes haben wir mit den Thieren gemein, dis erhebt uns über sie in die Reihe der vernünftigen Wesen. — Kann nun Tugend nur dann statt finden, wenn ich etwas blos aus der Vorstellung thue, daß es moralisch sei, ohne alle Absicht irgend ein Objekt zu erreichen, eine Neigung zu befriedigen; blos deshalb, weil die Maxime meines Handelns sich zur allgemeinen Gesetzgebung schickt, so sieht man leicht ein, daß die Vernunft dis (formale) Prinzip der Sittlichkeit geben muß. Und da die Vernunft dis Prinzip, das man als ein allgemeines Kennzeichen der Moralität enthaltend ansehen muß, nicht aus der Erfahrung schöpfen kann, so wird sie es aus ihrer Natur, aus sich selbst hernehmen müßen.

Es

Es liegt also das formale Prinzip der Sittlichkeit in der Natur des obern Begehrungsvermögens, in der Vernunft selbst; und ist also rein a priori durch die Vernunft selbst gegeben. Die Vernunft überhaupt ist das Vermögen der Prinzipien, sie strebt nach Einheit; geht dieses Streben auf Einheit der Erkenntniße, so heißt sie spekulative Vernunft, geht es hingegen auf die Regeln des Begehrens, sucht sie die Maximen des Handelns unter allgemeine Regeln zu bringen, sie zu Gesetzen *) zu erheben, so heißt sie praktische Vernunft. Man kann daher die praktische Vernunft auch durch das Vermögen der Gesetze in Rücksicht der freien Handlungen erklären. **)

*) Maximen unterscheiden sich von Gesetzen dadurch, daß jene blos subjektive Gültigkeit haben, daß das Subjekt was sie sich macht, blos auf sich Rücksicht nimmt, diese hingegen Allgemeingültigkeit haben, und man bei ihnen nicht auf besondere Zwecke Rücksicht nimmt.

**) In den hallischen gelehrten Zeitungen ist diese Bestimmung der Vernunft, daß sie das Vermögen der Ge-

Dadurch nun, daß wir gezeigt haben, daß das formale Moralprinzip in der Natur der

Gesetze ist, bei Beurtheilung der ersten Ausgabe dieser Schrift sehr angegriffen worden. Der Recensent meinet dieser Begrif der Vernunft sei sehr schwankend er könne nämlich einen dreifachen Sinn haben, 1. könne es heißen, die Vernunft sei das Vermögen Gesetze vorzustellen, oder die Vernunft sei auch das Vermögen Gesetze zu befolgen. 2. könne es heißen, die Vernunft sei das Vermögen Gesetze zu befolgen, dis könne man aber auch von der Urtheilskraft sagen, und 3. könne es heißen, die Vernunft sei das Vermögen Gesetze zu erkennen und zu befolgen, aber diese Definition sei zu enge, da die Vernunft auch Objekte die keine Gesetze sind vorstelle. — Es ist mir wohl nie eingefallen, eine Definition der Vernunft geben zu wollen, wie der Rec. meint, die möchte ich mir von ihm ausbitten; ich wollte blos Kennzeichen derselben angeben. Wenn man Vernunft nicht mit Verstand in weiterer Bedeutung verwechselt und es für das ganze obere Erkenntnißvermögen nimmt, sondern es als einen Theil desselben vom Verstande in engerer Bedeutung und von der Urtheilskraft unterscheidet, so versteht man darunter das Vermögen, etwas aus Prinzipien herzuleiten, das Besondere in dem Allgemeinen zu erkennen. Wenn ich z. B. durch folgenden Vernunftschluß: Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein

der Vernunft selbst gegründet ist, haben wir auch zugleich gezeigt, daß es die im ersten

ein Mensch, also ist er sterblich, die Wahrheit des Schlußsatzes: Cajus ist sterblich herausbringe, so ist eigentlich nichts anders geschehen, als ich habe aus dem allgemeinen Satz: Alle Menschen sind sterblich, den Schlußsatz Cajus ist sterblich hergeleitet, und der allgemeine Satz war das Prinzip, ich habe den besondern Satz als im allgemeinen liegend anerkannt, und das that die Vernunft. Sind diese Prinzipien nun Regeln, so heißen sie Gesetze, und da die Vernunft in verschiedener Relation betrachtet werden kann, in Relation auf unsere Erkenntnisse und in Relation auf die Maximen des Handelns (als spekulative und praktische Vernunft) so wird sie auch Gesetze für die Erkenntnisse und für die Handlungen aufsuchen. Sie unterscheidet sich eben durch das Aufsuchen und Vorstellen der Gesetze von allen andern unsrer Erkenntnißvermögen; denn Gesetze befolgen, nach Gesetzen wirken, müßen alle unsere Erkenntnißvermögen, und es ist also das Handeln nach Gesetzen kein characteristisches Kennzeichen der Vernunft, das ihr allein zukäme, sondern einzig und allein das Vorstellen der Gesetze. Sollten die Gesetze nach welchen die übrigen Vermögen des Gemüths handeln aufgefunden werden, so kann dis nur durch Vernunft geschehen. Wenn der Rec. behauptet, die Vernunft könne sich auch noch

andere

Theil im zweiten Abschnitt von einem ächten Moralprinzip geforderten Eigenschaften hat, daß es das **erste**, **allgemein** und **nothwendig** ist. – Es ist das **erste**; denn was die Vernunft als in ihr selbst liegend, zu ihr gehörig anerkennt, kann nicht weiter abgeleitet werden, und muß von ihr als ursprünglich angesehen werden. Auf die Frage, warum erkennt die Vernunft das formale Moralprinzip als Vorschrift des Handelns an? ist keine andere Antwort möglich, als weil dis Prinzip aus ihrer Natur hergenommen ist,

andere Objecte, die nicht Gesetze sind, denken, z. B. Vollkommenheit, so wollen wir dis durch unser gegebenes Kennzeichen der Vernunft nicht leugnen, aber wie, wenn eben daraus, daß die Vernunft das Vermögen der Gesetze ist, daraus daß sie nach Einheit strebt, sich die ihr sonst noch eigenthümlichen Vorstellungen herleiten ließen? Bei dem Begrif der Vollkommenheit ist dis augenscheinlich der Fall, denn Vollkommenheit ist nichts anders als Zusammenstimmen des Mannigfaltigen zu einer Einheit. Die Einheit ist also gleichsam das Allgemeine (die Regel) zu der das Mannigfaltige gehört, und als in ihr enthaltend vorgestellt wird. S. Erster Theil, Seite 155 und 156.

ist, und sie aufhören würde Vernunft zu sein, wenn sie es nicht für verpflichtend anerkennte. – Es ist allgemein, gilt für alle vernünftige Wesen, was für Zwecke sie auch sonst haben mögen, weil es aus der Natur der Vernunft selbst hergenommen ist. Es gebietet nothwendig, weil ein vernünftiges Wesen nie seine Vernunft aufgeben kann.

So hätten wir denn gezeigt, daß das formale Prinzip der Moral, wirklich das wahre und richtige und zwar das allein wahre und richtige ist.

Es laßen sich aber außer der gegebenen Formel für die cathegorischen Imperativen: Handle stets so, daß Du wollen kannst, daß die Maxime Deines Handelns ein allgemeines Gesetz werde, nach andern Formeln geben, die ich in dem folgenden Abschnitt auseinander setzen will.

Vierter Abschnitt.

Noch andere Formeln für den cathegorischen Imperativ, der als der Prüfstein aller übrigen Imperative der Art anzusehen ist.

Begehrung heißt diejenige Thätigkeit des Gemüths welche entspringt, wenn wir uns Etwas, das noch nicht existirt, als existirend vorstellen, und diese Existenz uns gefällt. — Vorstellen und begehren ist offenbar verschieden, beides sind Veränderungen des Gemüths, aber sie werden durch verschiedene Vermögen hervorgebracht. Jeder Begehrung liegt eine Vorstellung zum Grunde, aber nicht jede Vorstellung ist sofort Begehrung. Es erfordert die letztere eine ganz andere Thätigkeit, Kraftäußerung, die noch zu der

Thä-

Thätigkeit des Gemüths, die zur Vorstellung gehört, hinzukommt. Begehren und vorstellen sind aber nicht blos dem Grade der Thätigkeit des Gemüths nach, sondern auch specifisch unterschieden, d. h. das Gemüth beweis't beim Begehren eine ganz andere Thätigkeit als beim Vorstellen. Mein Gemüth beweis't eine ganz andere Thätigkeit, wenn ich mir vorstelle, daß ich ein Glas Caperwein trincke, als wenn ich begehre diesen Wein zu genießen. Man könnte die gegebene Definition der Begehrung deshalb für zu eng halten, weil sie nur auf sinnliche Gegenstände zu passen scheint, da in ihr der Ausdruck gefällt vorkommt. Allein ich nehme hier den Ausdruck gefällt in weiterer Bedeutung; was der Vernunft ohne Rücksicht auf Empfindung gefällt, heißt **gut**, was blos in der Empfindung gefällt, **angenehm**. Wir unterscheiden Begehrung (appetitio, concupiscentia) von Begierde (cupido). Begierden sind habituelle Begehrungen, Begehrungen die wir

so oft wiederholt haben, daß sie uns zur Gewohnheit geworden sind.

Man kann nun die Begehrüngen eintheilen, in **praktische** und **nicht praktische**. Bei jenen erwarte ich eine Wirkung, bei diesen nicht. Die letzten nennt man **Wünsche**. Auch beim Wünschen sind wir thätig, und beweisen Kraft, selbst wenn die Wünsche von der Art sein sollten, daß wir einsehen, es sei unmöglich, daß sie je erfüllt werden könnten, oder daß wir wenigstens nicht im Stande sind, sie zu erfüllen, dis erhellet theils schon aus dem was ich oben über Begehrung gesagt habe, theils aus dem Umstande, daß auch eitle vergebliche Wünsche uns ermüden, ja so gar unsern Körper schwächen können. Aber die Wünsche unterscheiden sich dadurch von den übrigen Begehrungen, daß wir von dem Wunsche, als einem solchen, nicht erwarten, daß der Gegenstand dessen Existenz wir wünschen, wirklich gemacht wird. So wünsche ich das große Loos

in

in der Lotterie zu gewinnen, ich weiß aber, daß ich durch diesen Wunsch nicht wirklich machen werde, daß mir das große Loos zu theil wird.

Jede Begierde in so fern sie ein habitus (Fertigkeit) geworden ist, ist sinnlich (mechanisch); denn jede Gewohnheit erzeugt Bedürfniß, unbefriedigtes Bedürfniß erzeugt Unlust, und beruht also auf Gefühl, man kann aber doch die Begierden in sinnliche und in intellectuelle eintheilen, in so fern man nämlich auf den Grund derselben sieht. Liegt der Grund der Begierde in der Sinnlichkeit, so heißt sie sinnlich, liegt er in der Vernunft, intellectuel. Wenn ich durch oftmalige Beförderung des Wohls meiner Nebenmenschen eine Begierde in mir hervorgebracht habe, das Glück anderer zu befördern; so kann diese Begierde, die freilich als habitus sinnlich ist, einen doppelten Ursprung haben; ich kann nämlich, das Wohl meiner Mitbrüder entweder deshalb befördern, weil

der Anblick des Elendes mein Eingeweide erschüttert, oder weil ich es für Pflicht erkenne, im ersten Fall heißt sie sinnlich, im andern intellectuell.

Etwas wollen heißt etwas nach der Vorstellung einer allgemeinen Regel, (wenn sie auch nur subjektiv allgemein sein sollte) begehren. Wir können vom Thiere wohl sagen, es begehrt etwas, aber wir können ihm keinen Willen beilegen; es handelt nicht nach der Vorstellung einer Regel, denn dazu gehört Verstand, sondern die Association der Bilder erzeugt in ihm ein Begehren.

Ein Hund riecht die Ausdünstungen einer Speise, diese Empfindung bringt in ihm das Bild der Speise hervor, mit diesem Bilde vergesellschaftet sich die Vorstellung des Genußes dieser Speise, mit dieser die Empfindung, die er dabei hatte, als er die Speise ehemals fraß, und diese treibt ihn an dem

Ge-

Geruch nachzugehen und zu fressen. So nicht bei vernünftigen Wesen. Wenn ich sage, ich will in das Concert gehen, so macht der Grund, warum ich das thun will, (z. B. das Vergnügen, das ich an einer schönen Musik habe) die allgemeine Regel, und ich will deshalb, weil ich mir vorstelle, das Concert, das heute gegeben werden soll, werde zu den schönen Musiken gehören, die mir Vergnügen verschaffen.

Wird der Grund der Bestimmung meines Begehrens von mir gedacht, wie dis beim **Wollen** der Fall ist, so ist er ein Begrif, und dient also zur allgemeinen Regel, unter der ich den besondern Fall subsumire. Schöne Musik ist in den gegebenen Beispiel, der allgemeine Begrif, die Regel unter der ich das Gehen im bestimmten Concert unterordne. — Es versteht sich, daß wir hier allein von den Handlungen des Menschen reden, wobei er Vernunft braucht, und diejenigen ausnehmen, die einzig und allein

durch

durch thierischen Trieb ganz unmittelbar hervorgebracht werden.

Der Grund der Bestimmung des Willens, den man für alle vernünftige Wesen als gültig anerkennt, oder mit andern Worten, der objektive Bestimmungsgrund des Willens, heißt der **Bewegungsgrund** (motiuum) der Grund der Bestimmung des Willens aber, der in der **subjektiven** Beschaffenheit des wollenden Subjekts liegt, heißt die **Triebfeder** (elater animi). Wenn jemand aus dem Grunde, weil das Gesetz: Du sollst nicht lügenhaft versprechen, es befiehlt, sein Versprechen hält, so ist das Gesetz der **Bewegungsgrund**, denn es wird dieser Grund der Bestimmung des Willens, für alle vernünftige Wesen als gültig anerkannt. Hält er hingegen sein Versprechen, weil er fürchtet, er werde seinen guten Namen verliehren, wenn er sein Wort bricht, so ist dieser Bestimmungsgrund des Willens, nicht objektiv, sondern subjektiv d. h. in der

be-

besondern Beschaffenheit seiner Natur gegründet, und also Triebfeder. Zweck ist das, was ich durch meine Handlung zu erreichen strebe. Die Zwecke sind aber von doppelter Art, objektive und subjektive; objektive Zwecke sind gültig für jeden Willen, d. h. für jedes vernünftige Wesen; subjektive Zwecke aber sind nur gültig für eigenthümliche Beschaffenheiten des wollenden Subjects. Objektive Zwecke werden also auf Bewegungsgründen; subjektive auf Triebfedern beruhen.

Da nun die cathegorischen Imperativen sittlich sind, diese aber allgemein gültig für alle vernünftige Wesen sein müßen, so können sie nicht durch Triebfedern, sondern müssen durch Bewegungsgründe verpflichten; es werden also wenn unsere Handlungen moralisch genannt werden sollen, nicht subjektive sondern objektive Zwecke bei ihnen statt finden müssen.

Was ist nun ein objektiver Zweck des Willens? So viel fällt leicht in die Augen,

daß dieser Zweck nicht a posteriori durch Erfahrung gefunden werden kann, denn diese kann nie strenge Allgemeinheit liefern, wir werden also diesen Zweck als durch unser Begehrungsvermögen selbst gegeben (als a priori gegeben) aufsuchen müssen. Unser Begehrungsvermögen aber ist doppelt, sinnlich und intellectuel, das sinnliche (untere) Begehrungsvermögen, liefert auch keine objektiven Zwecke, denn einmal sind sie nur gültig für einen durch Sinnlichkeit afficirten Willen, und so dann laßen sich zwar alle Zwecke der Sinnlichkeit unter den gemeinschaftlichen Titel der Glückseligkeit bringen, aber jedes Subjekt bestimmt doch nach seiner individuellen Beschaffenheit, was er für Glückseligkeit hielt. S. den ersten Theil dieses Werks. Es wird also der objektive Zweck unsers Willens, durch den allein Sittlichkeit bestimmt wird, nirgends anders als durch das obere Begehrungsvermögen d. h. durch Vernunft gegeben werden können.

Was

Was ist das nun für ein Zweck, den die Vernunft für objektiv, allgemeingültig, absolut (denn diese drei Ausdrücke sind hier gleichbedeutend) erklärt? Die Vernunft erklärt den cathegorischen Imperativ für den ersten und obersten, und indem dieser eigentlich durch die Form, d. h. durch die Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze, gebietet, (nicht durch die Materie, welches nur hypothetische Imperativen giebt), die Vernunft aber, diese Form nur ertheilen kann, so sieht man leicht ein, daß die Vernunft die Erfüllung ihrer Gesetze, als derjenigen, die von ihr allein gegeben werden, wo sie den Willen allein bestimmt, als den höchsten Zweck ansieht, und daß sie daher sich selbst als den höchsten Zweck betrachtet. Da alle hypothetische Imperativen nun, dem cathegorischen untergeordnet werden müßen, weil er unbedingt und sie nur bedingt gebieten, der cathegorische Imperativ aber keinen andern (hypothetischen) untergeordnet werden

kann, weil er sonst selbst bedingt werden würde, so wird sich die Vernunft stets als Zweck, nie als Mittel zur Erreichung anderer Zwecke betrachten können. Sie ist sich selbst also der absoluthöchste Zweck, und ihr sind alle andern Zwecke als subjektiv untergeordnet. Man wird also das oberste Prinzip auch so ausdrücken können. Betrachte Deine Vernunft stets als Zweck, nie als Mittel. Da aber die Vernunft als Vermögen sich überall gleich ist, und sie also in so fern alle vernünftige Wesen als gleich, d. h. als Zwekke an sich betrachten muß; so wird sie, wenn sie sich nicht selbst widersprechen soll, den obigen Grundsatz so ausdrücken müßen: **Handle stets so, daß Du Dich (die Vernunft) und jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich, nicht blos als Mittel zu beliebigen Zwecken betrachtest.**

Nach der mit dieser Formel verknüpften Erklärung, wird der Einwurf, daß man den Zweck als etwas noch nicht vorhandenes an-

anzusehen habe, und daß es daher ungereimt sei, wenn man sage: Die Vernunft solle sich selbst als Zweck betrachten, leicht gehoben. In so fern bei der Handlung die geschehen soll, die Maxime durch die Vernunft oder nicht durch die Vernunft gegeben, und von ihr gebilligt oder nicht gebilligt werden kann; der Zweck der Vernunft aber ist, daß ihre Gesetze befolgt werden, so ist dis allerdings etwas zukünftiges; die Vernunft als Vermögen des Gemüths ist freilich schon vorhanden, aber die Beobachtung ihrer Gesetze, die Thätigkeit derselben bei unseren Handlungen ist doch als Etwas was hervorzubringen ist, zu betrachten, und muß daher Zweck genannt werden.

Alle Dinge in der Welt, die vernünftigen Wesen ausgenommen, haben in so fern nur Werth als sie als Mittel zu gewissen Zwecken dienen. Der Werth dieser Dinge hängt also von Neigungen ab, und da Neigungen Bedürfnisse erzeugen, und auf diese

Art die Vernunft einschränken, also jedes vernünftige Wesen derselben entledigt zu sein wünschen muß, so haben die Neigungen selbst keinen absoluten Werth, und folglich auch die Gegenstände nicht, die zur Befriedigung derselben dienen. Dinge also die erst erworben werden sollen, haben einen bedingten Werth, sind also nicht Zwecke an und für sich, sondern erhalten diesen Werth als Mittel. Die Vernunft allein erkennt nichts über sich, dem sie als Mittel dienen könnte, sie ist sich selbst Zweck, und wenn man unter Endzweck denjenigen Zweck versteht, der keines andern zur Bedingung seiner Möglichkeit bedarf, so wird die Vernunft sich als Endzweck erkennen. Vernünftige Wesen heißen daher **Personen**, vernunftlose, Sachen.

Man kann also obige Formel auch so ausdrücken: **Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zu-**

gleich

gleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchest.

Nimmt man den bei Anwendung der ersten gegebenen Formel erzählten Fall des Lügens, so sieht man, daß eine Lüge nie erlaubt sein kann, weil ich denjenigen, den ich belüge, gewiß als Mittel zu einem beliebigen Zwecke brauche, denn er wird nicht einwilligen, daß ich ihm die Unwahrheit sagen will, da er eben dadurch, daß er mich frägt, seinen Zweck, die Wahrheit zu hören, zu erkennen giebt.

Wenn Fürsten ihre Unterthanen mit lästigen Auflagen drücken, die Einwohner ihrer Länder aussaugen, Städte und Dörfer verheeren, den Schweiß, das Blut und das Leben der Unterthanen verkaufen, Tausende auf Tausende morden, um ihre unersättliche Ländersucht zu befriedigen, oder den Titel der Eroberer, der Helden, der Großen zu erhalten, so übertreten sie das erste Grundgesetz der Vernunft, sie ehren die Menschheit nicht in den Personen ihrer Unterthanen, sie

brauchen sie blos als Mittel ihre Leidenschaften zu befriedigen, und wenn sie gleich lohnsüchtige Schmeichler für diese Greuel der Menschheit groß nennen, so spricht ihnen die unbestechliche Vernunft bei diesen Handlungen alle Vernunft ab, und erklärt diese Handlungen der Würde des Menschen für zuwider. — Edler handelt der Fürst, der aufopfert, um Menschenleben, was Menschen das heiligste sein muß, zu schonen; und mag auch der Geschichtschreiber und Dichter seine Thaten nicht zu einer glänzenden Behandlung bequem genug finden, die Vernunft wird durch das Urtheil aller Rechtschaffenen ihm ihren Beifall nie versagen.

Auch dieser gegebene oberste Grundsatz der Moralität, hat alle drei zu einem obersten Moralprinzip erforderlichen nothwendigen Kennzeichen, er ist **der erste**, denn er ist unmittelbar aus dem Begrif der Vernunft selbst hergeleitet; er ist **allgemein**, er gebietet für alle vernünftige Wesen; er ist **noth-**

wendig, weil das vernünftige Wesen ihn nicht aufgeben kann, ohne seine Vernunft selbst zu zerstören.

Verbindet man nun die beiden Vorstellungen, daß zur Sittlichkeit, Allgemeinheit der Maxime, Tauglichkeit derselben zu einem Gesetze erfordert werden; und ferner, daß die Vernunft sich stets selbst als Zweck betrachten muß: so kann man die Formel für den kathegorischen Imperativ auch so ausdrücken: **Handle nur nach solchen Maximen, die Du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst.** Denn nur dadurch, daß die Vernunft sich als Gesetzgeberinn betrachtet, die nur ihren eigenen Gesetzen unterworfen ist, nur dadurch erfüllt sie die Forderung, sich stets als Zweck anzusehen; aber nur als **Gesetzgeberinn** für **alle** vernünftige Wesen erfüllt sie die Forderung, daß ihre Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung als tauglich befunden werden sollen.

Formeln der sittlichen Imperativen. *)

1) Handle so, daß Du wollen könnest, Deine Maxime (die subjektive Regel die Deiner Handlung zum Grunde liegt) solle ein allgemeines Gesetz, sowohl für Dich, als für alle andere vernünftige Wesen werden, oder: Handle nach solchen Maximen, die als Prinzip in eine allgemeine Gesetzgebung passen; handle nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen könnest, daß sie ein allgemeines Gesetz werde; handle nach derjenigen Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetz machen kann; richte Dich in Deinen Handlungen nach solchen Maximen, die wenn sie durch Deine Befolgung Naturgesetze würden, eine Natureinrichtung hervorbrächten, die mit sich selbst bestehen könnte, und von der Du mit Einstimmung Deines Willens ein Theil sein kontest.

2) Han-

*) Siehe Schmids vortrefliche Schrift, die den Titel führt: Versuch einer Moralphilosophie. Jena 1790.

2) Handle so, daß Du die vernünftige Natur (z. B. die Menschheit) überhaupt, sowohl in deiner Person, als in der Person jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals, blos als Mittel betrachtest, oder behandle keine Person blos als Sache, sondern als etwas, was von eben derselben Handlung auch in sich selbst den Zweck muß enthalten können; was eben dieselbe Maxime, wornach Du handelst, im Allgemeinen auch für sich zweckmäßig (seinem Zwecke nicht hinderlich, sondern förderlich) finden kann, und vernünftigerweise muß; als einschränkende Bedingung der Gültigkeit aller willkührlichen und relativen Zwecke und des Gebrauchs aller Mittel zur Erreichung eines Zwecks.

3) Jede Deiner Maxime schließe den Willen mit in sich, daß sie allgemeines Gesetz für ein System vernünftiger Wesen und Zwecke

werde; Handle nach solchen Maximen, die Du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst.

Fünf-

Fünfter Abschnitt.

Gültigkeit und Richtigkeit der materialen Moralprinzipien, in so fern man sie als dem formalen untergeordnet betrachtet.

Dis formale Prinzip der Moral, stets nach einer solchen Maxime zu handeln, die sich zu einem allgemeinen Gesetz machen ließe, ist in der Natur der Vernunft gegründet, und wird also, so bald praktische Vernunft sich wirksam beweis't, sich auch in seinen Folgen äußern. Es wird selbst der gemeine Mann, wenn er über die Moralität seiner eignen oder andern Handlungen entscheiden soll, zeigen, daß er nach diesem Gesetze verfährt, ob er sich gleich desselben in abstracto nicht bewußt ist; eben so wie er nach den Regeln der Lo-

gik

gik urtheilt und schließt, ohne sich doch die-
ser Regeln in abstracto bewußt zu sein. So
bald der Mensch nicht mehr blos sinnliches
Thier ist, so bald seine Vernunft erwacht
und Regeln des Handelns (Maximen) bildet,
so wird er auch auf den Begrif der Morali-
tät kommen, und seine Vernunft wird das
formale Gesetz als in ihr selbst liegend bewei-
sen. Daher die Frage, bei dem gemeinsten
Menschen: Wie wenn dis alle thäten? ein
Zeichen, daß er die Maxime des Handelns
an die Allgemeinheit des Gesetzes paßte.

So lange aber der Mensch noch im Zu-
stande der rohen Natur sich findet, so lan-
ge er noch nicht zu einer solchen Cultur seiner
Erkenntnißkräfte gekommen ist, daß er die
Regeln seines Handelns sich in abstracto den-
ken, und sich die Kennzeichen der Moralität
entwickeln kann, so lange wird er in Gefahr
sein zu irren, und auch wirklich fehlen. Es
geht ihm im Felde der praktischen Vernunft,
wie im Felde der spekulativen; unbekannt mit
den

den Gesetzen des Denkens, wird er freilich größtentheils dieselben befolgen, da sie in der Natur seines Verstandes gegründet sind, aber er wird doch auch oft dagegen fehlen, weil er diese Regeln sich nicht in abstracto vorstellt; er wird zwar größtentheils richtig schließen, aber es werden doch auch Fälle vorkommen, wo er Fehlschlüsse macht. Aber eben so wenig als man aus diesen Fehlschlüssen schließen kann, daß die Regeln der Logik nicht allgemeingültig sind, eben so wenig kann man aus Abweichungen von der Moralität, die wir bei Völkern oder bei einzelnen Menschen wahrnehmen, schließen, daß die Gesetze der Moralität (oder der praktischen Vernunft) keine allgemeine Gültigkeit haben. Dazu kömmt noch, daß bei uns Menschen das obere und das untere Begehrungsvermögen (Vernunft und Sinnlichkeit) in Widerstreit gerathen können, und wie kann man von dem unaufgeklärten, rohen Menschen erwarten, daß die zwar unnachläßig gebietende

de aber doch leisere Stimme der Vernunft, die starke Stimme der Sinnlichkeit stets überschrie. So glaube ich lös't' sich das Räthsel, warum bei verschiedenen Völkern einige Verschiedenheiten in den Moralgesetzen sich finden, daß man in China es für erlaubt hält, seine Kinder auf die Straße zu setzen, in Brasilien sie lebendig zu begraben, und bei den Esquimaux, sie zu erdrosseln. Die Sinnlichkeit trieb diese Menschen zum Beischlaf, das Kinderzeugen war eine Folge; nun können sie sie nicht ernähren, und also halten sie es für besser, sie umzubringen, ehe sie sie des langsamen Hungertodes sterben laßen.

Daß Cultur des Verstandes und der Vernunft durch Erziehung erweckt und befördert werden kann, daß also von ihr sehr viel in Rücksicht der Erkenntniß des Moralgesetzes abhängt, wer wird das leugnen? Daß durch Erziehung Vorurtheile eingepflanzt, und zur andern Natur des Menschen werden können, daß man durch Erziehung verdorben, unnütze

und schlechte Handlungen gut, und gute Handlungen schlecht finden kann; daß auf diese Art, falsche Grundsätze über ganze Nationen und Geschlechter von Menschen sich Jahrhunderte hindurch fortpflanzen können und wirklich fortgepflanzt haben, wer kann das leugnen?

Wir selbst fordern es von den Erziehern unserer Jugend, daß sie in den Kindern frühzeitig die Begriffe von pflichtmäßig und pflichtwidrig, von Recht und Unrecht, von erlaubt und nichterlaubt, erwecken; daß sie das Gefühl der Achtung vor dem, was die Vernunft sagt in ihnen hervorbringen und stärken; daß sie an einzelnen Beispielen ihnen zeigen, was Recht und Gut ist, und sie die Gesetze dafür auffinden laßen. Die praktische Vernunft findet sich als Vermögen zwar in uns, aber es muß dis Vermögen erst entwickelt und gebildet werden; es wird vor dieser Ausbildung nicht sogleich immer vollkommen richtig und consequent die freien Hand-

lun-

lungen beurtheilen, oder den Willen bestimmen. Also hatte Montaigne vollkommen recht, wenn er nur behauptete, daß Erziehung sehr viel zur Cultur unserer Vernunft in praktischer Rücksicht beitragen könne; aber er irrt, wenn er behauptet, daß Erziehung die einzige und die Grundquelle aller Sittlichkeit sei, und daß man aus ihr den ersten Grundsatz der Moral schöpfen müsse. Siehe ersten Theil, zweiter Abschnitt, dritte Abtheilung. Eben dis ist der Fall, bei der Behauptung des Mandeville und Hobbes, daß eigentlich Befehl der Obrigkeit und Gewohnheit alles zu Tugend und Laster mache. Es ist wiederum nicht zu leugnen, daß die Regierung einen großen Einfluß auf die Sittlichkeit des Volks hat. Werden Laster durch Gesetze sancirt; billigt sie vielleicht der Regent durch sein eigenes Beispiel, so wird der Pöbel, der nie denkt, sondern gewohnt ist Autoritäten statt der Gründe anzunehmen, sich leicht eben dergleichen Dinge erlauben.

Ein

Ein gleiches kann man von Gewohnheiten, verjährten Vorurtheilen, Religionsmeinungen und so weiter sagen. Wer weiß nicht, daß die vermaledeiete Lehre der Tilgung der Sünden durch so genannte fromme Werke eine Quelle unsäglicher Laster war und ist? Wer kann es leugnen daß die Beispiele der Fürsten, der Priester und Pfaffen, daß Despotismen und Verfinsterung des Menschengeschlechts, auch in dem Gebiete der Sittlichkeit gewaltige Verwirrungen angerichtet haben? Man darf, um diese Sätze für wahr zu halten, nur eine geringe Kenntniß der Geschichte besitzen; man darf nur die herrschenden Laster mit den herrschenden Meinungen über Religion, mit Staatsverfassung, mit dem Betragen der Großen vergleichen, so wird man finden, wie viel Einfluß alle diese Dinge auf die Sittlichkeit des gemeinen Haufens haben. Aber dis beweis't blos, daß bei einem gewissen Grade von Aufklärung die Vernunft nicht im Stan-

de ist, ihre Gesetze geltend zu machen; daß sie beim gemeinen Mann durch Vorurtheile*) eingewiegt werden kann; aber es beweis't nicht, daß die Vernunft nicht durch sich selbst die Moralität der Handlungen bestimmte, sondern daß dis allein durch Gewohnheit und Regierung geschähe. S. ersten Theil, 2ter Abschnitt vierte Abtheilung.

Der Mensch kann in einer doppelten Rücksicht betrachtet werden, einmal in so fern er in die Reihe der vernünftigen Wesen gehört, sich selbst Gesetze geben kann und zweitens in so fern er zu den sinnlichen Wesen zu zählen ist, und von äußern Gegenständen afficirt wird. Diese beiden Vermögen, Vernunft sowohl als Sinnlichkeit haben ihre Zwecke, die Vernunft hat den erhabenen Zweck der Sittlichkeit, der in der Befolgung ihrer Gesetze besteht, die Sinnlichkeit hat Vergnügen zum Zweck, in so fern sie Befrie-

di-

*) Vorurtheile sind Maximen einer passiven Vernunft.

digung der Neigungen und Triebe heischt. Erfüllung aller Gesetze der Vernunft heißt Heiligkeit; Befriedigung aller Triebe und Neigungen heißt: Glückseeligkeit; beides Heiligkeit und Glückseeligkeit sind Ideale, die wir endliche Wesen nicht erreichen, die wir aber doch zu erreichen streben. Die Sinnlichkeit, insofern sie zur Natur des Menschen gehört, legt also der Vernunft den Zweck der Glückseeligkeit auf; sie fordert von ihr, daß sie Mittel an die Hand geben soll, diesen Zweck zu erreichen. Daher wird die Vernunft auch hypothetische Imperativen, und in so fern der Zweck der Glückseeligkeit einem jeden endlichen Wesen durch seine Sinnlichkeit gegeben wird hypothetisch-assertorische Imperativen geben. Diese Imperativen nennt Kant **Imperativen der Klugheit,** *) so wie die cathegorischen, **Imperativen der Sittlichkeit.** Jene sind **pathologisch** (beruhen auf Neigungen)

 die-

*) Klugheit ist die Vereinigung aller Mittel zum Zwecke der Glückseeligkeit.

diese sind **praktisch**. Jene gebiethen nicht, sondern rathen blos an, sie sagen nicht **was**, sondern **wie** es geschehen solle, diese gebieten unbedingt, sie sagen **was**, nicht **wie** es geschehen soll, denn es kömmt bei ihnen gar nicht auf Handlung, sondern auf Gesinnung an. Sie bekümmern sich nicht um die Ausführung der Maxime, sondern um die Maxime selbst. – Von diesen beiden unterscheiden sich noch die **problematische** Imperativen, **Imperativen der Geschicklichkeit**. Sie sind wie die Imperativen der Klugheit hypothetisch, aber sie unterscheiden sich von ihnen dadurch, daß das Object (die Hypothesis [Bedingung]) der Regel, nicht als Zweck aller endlichen Wesen vorauszusetzen ist, sondern das bis von der Willkühr und Beschaffenheit eines jeden abhängt, sie zeigen die Mittel, zur Erreichung gegebener Zwecke. Du sollst nicht stehlen, ist ein cathegorischer Imperativ, Imperativ der Sittlichkeit. Wer glücklich werden will, muß seine Neigungen

nicht

nicht zu stark werden laßen, ist ein assertori scher Imperativ, Imperativ der Klugheit. — Wer ein Liebling der Fürsten werden will, muß ihren Neigungen schmeicheln, ein proble= matischer Imperativ, Imperativ der Ge= schicklichkeit. — Die Imperativen der Ge= schicklichkeit müßen bekannt sein, um mit den Imperativen der Sittlichkeit verbunden zu werden, sie müssen zeigen, wie die Maximen der Sittlichkeit am besten in Ausübung ge= bracht werden können.

Hieraus erhellt, daß weder die Impera= tiven der Klugheit noch der Geschicklichkeit, praktisch sind, zur Moral gehören. Die Imperativen der Klugheit, sind denen der Sittlichkeit untergeordnet, denn diese gebie= ten unbedingt, und gestatten keine Ausnahme zu Gunsten einer Neigung. So wahr es also auch ist, daß jedes endliche, sinnliche Wesen als ein solches, den Zweck haben muß, sich glücklich zu machen, so ist dieser Zweck doch bedingt, und dem Zwecke der Sittlichkeit un=

tergeordnet. Meine Vernunft hat allerdings den Auftrag von der Sinnlichkeit erhalten, meine Glückseeligkeit aus allen Kräften zu befördern; aber die Vernunft kann nie über diesen Auftrag ihre eigene Zwecke (Sittlichkeit) hintenansetzen, weil sie sonst sich selbst aufheben würde, da das Sittengesetz in ihrer Natur liegt. So werde ich also immer den Auftrag der Sinnlichkeit reich zu werden, auszurichten suchen, wenn ich reich sein, für unentbehrlich zu meiner Glückseeligkeit halte, ja es kann sogar Pflicht werden, mir Güter zu erwerben, weil dis mich fähig macht, mit desto größerer Leichtigkeit Vorschriften der Vernunft zu befolgen, und weil ich dadurch mehreren Anreizungen zum Laster entgehe; aber ich darf nie diesen Imperativ über einen Imperativ der Sittlichkeit sezen; er muß aufgeopfert werden, so bald er der Sittlichkeit widerstreitet; wenn ich z. B. durch eine einzige Lüge Millionen erlangen könnte, so darf ich dis nicht thun, weil es dem unbedingten

Imperativ der Sittlichkeit: Du sollst nicht lügen, widerstreitet.

Der Grundsatz der Glückseeligkeit: Suche Deine Glückseeligkeit aus allen Kräften zu befördern, ist also ganz wahr und richtig, so bald man ihn nur nicht als den ersten, sondern als dem formalen Moralgesetz untergeordnet ansieht.

Dadurch nun, daß wir gezeigt haben, daß die Regel: Befördere Deine Glückseeligkeit aus allen Kräften, durch den Zusatz, in so fern sie mit keinem Gesetze der Vernunft in Widerstreit geräth, als wirklich richtig angesehen werden muß, haben wir sogleich das System des Epikurs, welcher Glückseeligkeit im Genuß des physischen Vergnügens, und das System des Hutchesons, welcher Glückseligkeit in der Billigung unserer Handlungen durchs moralische Gefühl setzt, als richtig dargestellt, so bald man sie dem Sittengesetze unterordnet. Ich nehme hier, wenn ich von Epikurs System rede, diesen

Ausdruck in der Bedeutung, daß ich darunter alle diejenigen verstehe, die Tugend in Handlungen setzen, deren Zweck physisches Vergnügen ist, ohne mich um die verschiedenen Sekten derselben zu bekümmern, in die diese Parthei zerfällt, wenn sie den nächsten Weg, zu diesem Zweck zu gelangen bestimmen will; ich übergehe hier den Unterschied der Meinungen der Cyniker, der Epikuräer (in der eigentlichen Bedeutung) und der Cyrenaiker; wovon ich im Abschnitt vom höchsten Gut zu reden gedenke. Angenehme physische Gefühle sich zu verschaffen, ist gewiß erlaubt und recht, es ist ein Zweck der Natur, den sie uns durch das Sterben unserer sinnlichen Triebe und Neigungen, die im Körper ihren Grund haben, andeutet, und wir werden diese nach Gefallen befriedigen können, so lange wir nur nicht vergessen, daß der Zweck der Vernunft über alle andere Zwecke erhaben ist, und daß ihren Gesetzen alles untergeordnet werden müße. Ich kann die Freuden des

Beischlafs genießen, aber nur unter der Bedingung, daß ich weder mich noch andere vernünftige Wesen blos als Mittel zu diesem beliebigen Zwecke betrachte, ein Satz, aus dem sich allein beweisen läßt, daß nur Monogamie erlaubt, und daß Polyandrie und Polygynie, wie auch alle Befriedigung dieses sinnlichen Triebes außer der Ehe nicht erlaubt ist. Ich würde also sagen müßen: Genieße alle Freuden des Lebens, nur vergiß nicht, daß Du zugleich ein vernünftiges Wesen bist, und daß Deine Vernunft es nie zugeben kann, daß sie weder selbst noch auch andere vernünftige Wesen blos als Mittel, nicht als selbstständige Zwecke betrachtet werden. Alle diejenigen, die das physische Gefühl zum Richter über die Sittlichkeit der freien Handlungen ernennen, vergessen, daß sodann die Sittlichkeit allen Werth verliehrt; daß es sonderbar ist, gebieten zu wollen, wozu die Natur von selbst treibt; daß ein ewiger Widerstreit in den Maximen der

Menschen entstehen müßte, und daß die Vernunft sich selbst täuschte, wenn sie glaubte, alle diese verschiedenen Maximen der Handlungen unter die gemeinschaftliche Regel: Thue nur das, was Dir das meiste extensiv, intensiv und protensive Vergnügen verschaft, wie ich dis alles im ersten Theile bei Beurtheilung des Epikurischen Systems gezeigt habe.

Um zu zeigen, auf welche Art, sich **das System des moralischen Gefühls**, dessen oberster Grundsatz heißt: **Handle stets so, daß Du den Beifall des moralischen Gefühls erlangest, und den Tadel desselben vermeidest**, mit dem formalen Moralprinzip vereinigen läßt, muß ich etwas weit ausholen.

Wir haben im vierten Abschnitt dieses Theils den Unterschied zwischen Bewegungsgrund und Triebfeder angegeben. Jener war der für alle vernünftige Wesen als gültig anerkannte, dieser ein auf der besondern Beschaffenheit des wollenden Subjekts beruhender

der Bestimmungsgrund des Willens. Eine Handlung nun, die moralisch sein soll, muß eine Maxime zum Grunde haben, die zu einem allgemeinen Gesetze sich schickt, diese Maxime muß Gültigkeit haben für alle vernünftige Wesen, und da die Maxime nur allein durch diese (für alle vernünftige Wesen gültige) Form den Willen bestimmen muß, wenn die Handlung moralisch sein soll, so sieht man leicht ein, daß sittliche Handlungen auf Bewegungsgründe, nicht auf Triebfedern beruhen dürfen, und daß die Form der Maxime allein der Bewegungsgrund sein darf; weil die Materie (das Objekt) einer Maxime nie den Willen bestimmen darf, wenn er sittlich sein soll, ausser der Materie der Maxime aber, nur die Form noch übrig bleibt. Ein Wesen nun, das einzig und allein ein oberes Begehrungsvermögen hat, bei dem die Vernunft allein praktisch ist, wie wir uns die Gottheit vorstellen, bei dem wird diese auch allein den Willen bestimmen

können, und bei ihr wird Bewegungsgrund und Triebfeder zusammen fallen, beides wird die Form des Gesetzes sein. Da bei einem solchen Wesen die Vernunft sich auch immer nur selbst bestimmen kann, da kein unteres Begehrungsvermögen durch andere Zwecke ihr Hindernisse in den Weg legt, so wird auch bei ihr kein Gebot statt finden. Man unterscheidet nämlich Gesetz und Gebot. Gesetz in praktischer Rücksicht (in Rücksicht auf freie Handlungen) ist die allgemeine und nothwendige Regel der Bestimmung des Willens; Gebot hingegen heißt ein Gesetz, wodurch ein subjektiver Wille, der nicht schon von selbst mit dem Gesetze zusammen stimmt, diesen Regeln als unterworfen vorgestellt wird. Fällt Wille und Gesetz zusammen, wie dis der Fall bei Wesen sein würde, die einzig und allein ein oberes Begehrungsvermögen haben, so kann bei einem solchen Wesen kein Gebot, kein Imperativ statt finden. Ist das Wesen hingegen nicht blos

vernünftig, sondern hat es auch Sinnlichkeit, d. h. ist sein Wille nicht blos durch Vernunft bestimmt, sondern ist er pathologisch afficirt, wirken Triebe und Neigungen darauf ein, so können die Zwecke der Vernunft und Sinnlichkeit in Widerstreit gerathen, und es wird die Vernunft ihre Herrschaft geltend machen müßen, sie wird beim Ertheilen ihrer Gesetze zeigen müßen, daß sie sich als Beherrscherinn und Gebieterinn der Sinnlichkeit ansieht, daher erhalten ihre Gesetze die Form der Imperativen, und sie spricht ihr feierliches Du sollst. Hieraus erhellt, daß das System der Glückseligkeit unmöglich das System der Moral sein kann, weil wenn Glückseligkeit der einzige Zweck der Handlungen der Menschen wäre, kein Widerstreit und folglich auch kein Du sollst entstehen, und es also keine Imperativen (dis Wort in der engsten und eigentichsten Bedeutung genommen) geben könnte. Die Anhänger dieses Systems erklären also den Ausdruck Du sollst, der in

allen Sprachen sich findet und (nach unsern System) sich finden muß, für leer und ohne Bedeutung.

Da nun aber bei uns endliche, sinnliche Wesen unser Wille, der pathologisch, (durch Triebe und Neigungen) afficirt wird, nicht von selbst mit dem Gesetze zusammen fällt, so entsteht die Frage, wodurch erhält das Gesetz bei uns seine wirkende Kraft? wodurch wird es bei uns praktisch? welches ist die Triebfeder, die unsern Willen bestimmt, dem Gesetz Folge zu leisten? Alle diese Fragen sind gleichbedeutend.

Alle Triebfedern als subjektive Bestimmungsgründe können also nicht in der Vernunft allein ihren Grund haben denn sonst würden sie objektiv, allgemeingültig für alle vernünftige Wesen (Bewegungsgründe, nicht Triebfedern) sein. Da aber außer der Vernunft nur noch Sinnlichkeit, den Willen bestimmen kann, so wird man die Triebfedern in der Sinnlichkeit zu suchen haben. Da nun

die Sinnlichkeit uns nur Gefühle liefert, so werden alle Triebfedern Gefühle sein müßen; und also in dem Wesen wo sie sich finden sollen, ein Gefühl der Lust und Unlust voraussetzen.

Die Triebfedern können nun von doppelter Art sein: sie beziehen sich entweder auf ein Objekt das wirklich gemacht werden soll, sie stellen das Vergnügen oder den Schmerz vor, den die Existenz eines Gegenstandes uns machen würde, (materiale Triebfedern) oder sie beziehen sich blos auf die Form der Maxime des Handelns (formale Triebfedern,) so ist z. B. Ruhmsucht eine materiale Triebfeder des Willens; eine formale Triebfeder würde dann entstehen, wenn das formale Gesetz ein Gefühl bewirkte. Materiale Triebfedern können zwar wohl legale, aber keine moralische Handlungen hervorbringen, d. h. sie können zwar wohl zu Handlungen antreiben, die zufällig mit dem Gesetze zusammenstimmen, aber diese Handlungen wer-

den nicht sittliche genannt werden können, weil der Wille nicht durch die Form, sondern durch die Materie der Maxime bestimmt ist. Wenn der Ehrgeitzige darum Fleiß und Treue in den Geschäften seines Berufs beweis't, weil er fürchtet, daß man ihn sonst verachten könnte, so stimmt zwar seine Handlung mit dem überein, was die Vernunft gebietet, da sie aber nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sondern zufällig mit demselben zusammen stimmt, so ist diese Handlung zwar legal aber nicht sittlich. Dazu kömmt noch, daß alle Handlungen, die durch materiale Triebfedern gewirkt werden, aus Maximen fließen, die empirischen Ursprungs sind; denn daß uns die Existenz eines Gegenstandes Vergnügen machen werde, können wir nur aus Erfahrung wissen. Folglich sind **alle materiale** Triebfedern nicht sittlich.

Sollen Triebfedern **sittlich** genannt werden, so müßen sie durch das Sittengesetz selbst gewirkt werden, denn nur denn allein wird

die

die Handlung geschehen, weil das Gesetz sie gebietet, sie werden auf die Form der Maxime, nicht auf die Materie derselben beruhen.

Wie wirkt das Moralgesetz eine Triebfeder? oder welches einerlei ist, wie kann die Vernunft ein Gefühl erzeugen? Dis ist freilich eine Frage, die wir nicht beantworten können, weil dis voraussetzte, daß man erklären könne, wie Etwas Sinnliches durch Etwas Uebersinnliches hervorgebracht werde; es ist dis eben so unmöglich als wenn jemand zeigen wollte, wie die Seele auf den Körper wirkt, oder auch wie die Dinge an und für sich, gegebene Erscheinungen bewirken. Man müßte wissen, in welcher Verbindung Sinnlichkeit und Verstand sich befänden, um zeigen zu können, wie dieser auf jene wirke; allein wir können blos das erzeugte Gefühl erkennen, die Einwirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit als Ursach dieses Gefühls aber blos denken; doch so viel läßt sich a priori (vor aller Erfahrung) erkennen, daß prakti-

sche Vernunft ein solches Gefühl bewirken werde.

Wir haben (wie schon oft gesagt) zwei Begehrungsvermögen, ein sinnliches und ein intellectuelles; jenes hat Befriedigung der Triebe und Neigungen, (Glückseeligkeit), dieses Befolgung der Gesetze der Vernunft (Sittlichkeit) zum Zweck. Die Vernunft verlangt, daß ihre Gesetze befolgt werden, ohne Rücksicht auf Triebe und Neigungen, und sie thut daher, da Triebe und Neigungen sich eher bei dem Menschen finden, als Befolgung und Anerkennung der Gesetze der Sittlichkeit, den Trieben und Neigungen Abbruch. Sie schränkt diese sinnlichen Triebfedern ein, und indem sie so das Gefühl der Lust beschränkt, und ihm Hinderniße in den Weg legt, bewirkt sie selbst negativ ein Gefühl; denn Einschränkung des Gefühls der Lust erzeugt selbst Gefühl eines Hindernißes, d. h. ein Gefühl des Schmerzes.

In

In so fern aber, die moralischen Gesetze durch Vernunft gegeben, selbst Etwas (positives) sind, nicht blos negativ einschränken, sondern auch Handlungen gebieten, so erzeugen sie, indem sie den Neigungen Abbruch thun, zugleich ein Gefühl der Achtung für das Gesetz selbst, welches Gefühl positiv ist. Es ist dis nichts anders als das Gefühl der Erhabenheit des Moralgesetzes über die sinnlichen Triebe und Neigungen; es beruht auf den Imperativ: Du sollst. Die Möglichkeit nun ein solches Gefühl der Achtung für das Sittengesetz zu haben, nennen wir **den moralischen Sinn, das moralische Gefühl.** *)

Wir werden also nur bei endlichen, sinnlichen Wesen, das moralische Gefühl finden, denn es setzt dis Gefühl, das eben durch die Einwirkung der Vernunft auf die Sinnlichkeit

*) Man muß Gewissen und moralisches Gefühl unterscheiden. Gewissen ist die Anwendung des moralischen Gefühls auf unsere eigenen Handlungen.

keit entspringt, Sinnlichkeit voraus. Ferner leuchtet nunmehro leicht ein, daß der moralische Sinn nicht dem moralischen Gesetze vorausgehen kann, und also als Grundlage desselben anzusehen ist, da er vielmehr das Dasein und die Anerkennung moralischer Gesetze voraussetzt. Man kann also das moralische Gefühl nicht als den Grund sondern man muß es als die Wirkung des Sittengesetzes ansehen. Das Gefühl der Achtung für das Sittengesetz oder das moralische Gefühl zeigt uns nicht wie wir handeln sollen um gut zu sein, dis wird uns durch die Vernunft selbst bekannt gemacht, sondern es ist nur die Triebfeder, d. i. der subjektive Bestimmungsgrund unsers Willens, den Gesetzen der Vernunft Folge zu leisten, mit andern Worten, es treibt uns an, daß wir gut handeln. Es ist also nicht ganz richtig, wenn man sagt, daß das moralische Gefühl bei tugendhaften Handlungen unsern Willen bestimmt; eigentlich müßte man sich so ausdrü-

drücken. Wenn unsere Handlungen tugendhaft sein sollen, so muß das Gesetz der Vernunft in uns das Gefühl der Achtung (am moralischen Sinn) erzeugen, das uns nun antreibt, dem Gesetze der Vernunft Folge zu leisten.

Dis Gefühl der Achtung ist auch nicht empirisch, man kann nicht aus der Erfahrung wissen, welche Handlung dis Gefühl billigt und welche nicht, sondern die Vernunft wirkt dis Gefühl a priori; denn es bestimmt dis Gefühl nicht, ob die Existenz eines Gegenstandes uns Lust oder Unlust erwecke, sondern es bringt allein Achtung für die Form der Gesetzgebung hervor, die a priori gegeben wird. Aber auch eben darum, weil dis Gefühl durch Vernunft selbst gewirkt wird, und mit dem Sittengesetz in der genauesten Verbindung steht, ist dasselbe eben so nothwendig, als die Vernunft und ihre Gesetze selbst.

Freilich kann man auch a posteriori (durch Erfahrung) erkennen, daß wir ein solches moralisches Gefühl haben, indem uns dasselbe mit Freude erfüllt, wenn wir selbst bei den größten Hindernissen, die uns die Sinnlichkeit in den Weg legte, dennoch den Geboten der Vernunft Folge leisteten; und das uns selbst verabscheuen läßt, wenn wir einem Triebe folgten, den die Vernunft uns zu unterdrücken gebot; aber es läßt sich demungeachtet auch a priori, aus der Natur der Vernunft und der Sinnlichkeit darthun, daß sich bei allen endlichen vernünftigen Wesen ein solches Gefühl finden müsse. – Es fällt also die Frage ganz weg, wie würde es um die Befolgung der Gesetze der Vernunft stehen, wenn wir kein moralisches Gefühl hätten? Denn hätten wir keine Sinnlichkeit, nur Vernunft, so würden wir von selbst die Gesetze befolgen, und haben wir außer Vernunft noch Sinnlichkeit, so muß sich auch das moralische Gefühl in uns finden.

Die Natur hat uns, um unsern Neigungen und Trieben, die weit lebhaftere Vorstellungen geben, als unsere Vernunft, etwas entgegenzustellen, was ihnen Abbruch thäte, und es unserer Vernunft leichter machte, sie sich zu unterwerfen, ein Gefühl gegeben, was die Vernunft selbst a priori hervorbringt, und was also als Gefühl, den übrigen Trieben und Neigungen am besten Widerstand thun kann.

Die Triebfeder der Handlung in so fern sie von der Vernunft vorgestellt wird heißt: Interesse. Ich sage, Cajus findet Interesse an den Wissenschaften d. h. seine Vernunft stellt ihm den Nutzen der ihn dazu antreibt, vor. Dieses Interesse ist entweder pathologisch oder praktisch, bei jenem ist die Triebfeder abhängig von Neigungen (material), bei diesem allein durch Vernunft bestimmt (formal). Eine Handlung die mit einem pathologischen Interesse verknüpft ist, heißt: interessirt, die mit praktischen Interesse

teresse verknüpft ist, **interessant.** Bei einer interessirten Handlung ist das Interesse der Grund der Handlung; bei einer interessanten Handlung aber ist das Gesetz allein der Grund derselben, und das Interesse ist nur nothwendig mit ihr verknüpft. – Die Vernunft bewirkt also durch das moralische Gefühl ein Interesse für die Maximen, die sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, und dis Interesse ist das Wohlgefallen an der Existenz eines Gegenstandes, den die Vernunft für entsprungen aus der Anerkennung des Moralgesetzes erklärt (mit andern Worten, an der Existenz des Absolut guten). —

Da also das moralische Gefühl so genau mit der Cultur zusammenhängt, und es nur diejenigen Handlungen mit Beifall begleiten kann, von denen sie glaubt, daß sie nach ihren Gesetzen geschehen sind, so wird, wenn sie noch nicht gehörig aufgeklärt ist, wenn sie noch Bastarde der Gewohnheit, der Erziehung, der Gesetzgebung, der physischen

Trie=

Triebe und Neigungen fälschlich für ihre Kinder hält, alsdenn auch das moralische Gefühl das an und für sich selbst blind ist, und nur durch die Augen der Vernunft sieht, Handlungen mit Beifall begleiten, die eigentlich Tadel verdienen, und andere tadeln, denen sie eigentlich Beifall ertheilen sollte.

Wenn der niederträchtige Chinese von Jugend an, feinen Betrug im Handel rühmen hört, wenn seine Aeltern und Verwandten, täglich vor seinen Augen ihn üben, so sieht er noch nicht aufgeklärt genug, die Gesetze der Vernunft aus sich selbst zu entwickeln, es für eine allgemeine Regel (und also für ein Gesetz der Vernunft) an, man könne im Handeln betrügen, nur müße der Betrug unentdeckt bleiben. Es wird so dann sein moralisches Gefühl ihm nicht nur nicht tadeln, wenn er betrügt, sondern ihm auch wohl gar Lob ertheilen, wenn er listig genug betrügt. – Wenn unsere Knaben von Ju-

gend an die Juden lästern hören, wenn sie sehen, daß selbst Leute von vornehmern Stande (die freilich der Cultur nach), die eigentlich den Stand bestimmt, zum Pöbel gehören), diese Menschen verachten, sie nicht einmal ihres Umgangs würdigen, und sie als weit unter sich, vielleicht nur als etwas weniges über das Thier erhaben denken, so wird der Knabe, wenn er noch nicht kultivirt genug ist, selbst zu untersuchen, leicht glauben, ein Jude sei kein Mensch und es sei eine allgemeine Regel (Gesetz der Vernunft), man müße die Juden nicht als Menschen behandeln. Erlaubt er sich sodann nach dieser Regel, Niederträchtigkeiten gegen diese Menschen, so wird sein moralisches Gefühl von der uncultivirten Vernunft irre geleitet, ihn nicht tadeln, sondern loben.

Hutcheson, Shaftesbury und ihre Anhänger irrten also darinn, daß sie das moralische Gefühl als den Erkenntnißgrund (principium cognoscendi) der Moralität der

Hand-

Handlungen ansahen, dis ist, wie wir gezeigt haben, nur die Vernunft selbst; aber darin hatten sie Recht, daß uns sinnlichen Wesen, bei denen sich in ihren Anreitzungen von Trieben und Neigungen, Hindernisse gegen die Befolgung der Vernunftgesetze finden, eine Triebfeder zu Hülfe kommen müße, die uns antriebe, troz aller Forderungen des untern Begehrungsvermögens dennoch nur den Geboten der Vernunft zu gehorchen, und daß diese Triebfeder das moralische Gefühl sei, daß diese Triebfeder allein sittlich genannt zu werden verdiene, da sie allein von der Vernunft selbst gewirkt wird, und nicht auf die Materie des Willens, sondern allein auf die Form desselben geht, da sie ferner nicht der Grund des Gesetzes, sondern vielmehr das Gesetz der Grund von ihr ist, und also sie nicht das Gesetz giebt, sondern das Gesetz zunächst das moralische Gefühl hervorbringt, und dis so dann unsern Willen dem Gesetze gemäß bestimmt. — Man wird also um moralisch handeln zu können, zuerst nach den angege-

benen Formeln für die Sittlichkeit der Handlungen, sich die Gebote der Vernunft entwickeln müßen, in jedem einzelnen Falle die Maxime seines Handelns an der Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze halten, und darnach prüfen, ob sie gut sei oder nicht. Sodann wird dis moralische Gefühl diese Erkenntniß in uns praktisch machen müßen. Nun ist es aber eine bekannte Wahrheit, daß jedes Gefühl durch Uebung gestärkt und verfeinert, so wie durch Vernachläßigung geschwächt und abgestumpft wird, man wird daher, um dem moralischen Gefühl die gehörige Stärke zu verschaffen, daß sie unsern Willen dem Gesetze gemäß bestimmen kann, sorgsam auf die Stimme desselben hören, und dasselbe nie unterdrücken müssen. Aber da das sittliche Gefühl, so wie jedes andere blind ist und irren kann, so wird man nicht durch das Gefühl allein sich bestimmen laßen müßen, sondern jedesmal das Gebot der Vernunft sich erst vorstellen müßen, denn

nur dadurch allein wird eine Handlung gut, wenn sie aus der Vorstellung des Vernunftgesetzes floß.

Eben so läßt sich zeigen, daß das stoische System der Moral und das System des Crusius ganz richtig sind, so bald man nur ihre Prinzipien nicht als die ersten, sondern als dem formalen untergeordnet, betrachtet.

Soll der Grundsatz: Mache Dich so vollkommen als möglich, nicht etwa heißen, mache Dich so sittlich vollkommen als möglich, welches offenbar ein Zirkel wäre, da man eben durch diesen Grundsatz Criterien der Sittlichkeit angeben will; so kann er nichts anders sagen wollen, als: Erhalte, vermehre und verstärke Deine Kräfte, bringe sie untereinander in die größte Harmonie und laße sie alle zu Einem Zwecke wirken. Freilich wird durch diesen Satz noch nicht bekannt, welches der höchste Zweck des menschlichen Strebens sein soll, und eben darinn besteht das Fehlerhafte dieses Prinzips, aber wenn

man diesen Zweck angegeben hat, daß er nämlich Sittlichkeit selbst ist, die man durch Befolgung derjenigen Maximen, die zu allgemeinen Gesetzen sich schicken, erklärt, so hat dieser Satz seine vollkommene Richtigkeit, und würde alsdann so ausgedruckt werden müßen: Suche Dir die größtmöglichste Wirksamkeit zu verschaffen, doch so, daß Deinem Hauptzwecke der Sittlichkeit, alle andern Zwecke untergeordnet werden, daß die Vermehrung und Verstärkung Deiner Kräfte immer auf dieses große Ziel hinzweckt.

Denn dieser Grundsatz: Seine Kräfte zu vermehren, ist ein Naturgesetz, weil die Natur in einem jeden endlichen Wesen das Streben gelegt hat, seinen Wirkungskreis zu erweitern, und die in ihm sich findenden Anlagen und Fähigkeiten zu vergrößern und auszubilden. So strebt der Mensch von der Wiege an bis ins Grab Kräfte zu üben, so äußert selbst das Thier diesen Drang, der

Vogel, wenn er singt, oder von den Alten gelehrt, seine Flügel versucht und zu flattern anfängt, und befolgt dadurch ein Gesetz der Natur. Aber dieses Naturgesetz muß bei dem Menschen eben deshalb dem Sittengesetz untergeordnet werden, weil dem Menschen durch dieses erst, der Zweck der Ausbildung seiner Kräfte bestimmt wird.

Wenn die wolfische Schule, die den Erwerb des Vergnügens als Zweck der Vervollkommung seiner selbst angiebt, und Vergnügen für den Bestimmungsgrund der Handlungen erklärt, und sich durch diesen Zusatz von den eigentlichen Lehren der Stoischen unterscheidet, so darf ich um auch diesen Grundsatz dem formalen Gesetz unterzuordnen nichts weiter hinzusetzen, sondern nur auf das verweisen, was ich in eben diesem Abschnitt über das System der Glückseeligkeit überhaupt gesagt habe.

Warum der Wille Gottes, den Crusius als den ersten Grund der Sittlichkeit ansahe, nicht als ein solcher gelten kann, habe ich im ersten Theil dieser Schrift, im zweiten Abschnitt, in der achten Abtheilung weitläuftig auseinander gesetzt. Jetzt will ich nur noch kürzlich zeigen, wie und unter welchen Bedingungen sich dieser Grundsatz mit dem unsrigen vereinigen läßt. Vorausgesetzt, daß es eine Gottheit giebt, daß diese die höchste Vernunft und ein heiliges Wesen ist, so wird dieselbe eben die Gesetze anerkennen, die unsere Vernunft uns als Sittengesetze befolgen heißt, und der Unterschied zwischen uns und ihr wird in Rücksicht der Sittlichkeit blos darin bestehen, daß bei ihr Wille und Gesetz zusammenfallen, ihr Wille also **heilig** ist, und bei ihr keine Imperativen, Maximen und Triebfedern statt finden.

So wie wir uns nun selbst, in so fern wir vernünftige Wesen sind, als Gesetzgeber im Reiche der Zwecke betrachten können, in so fern

wir

wir einsehen, daß jedes vernünftige Wesen eben das für Gesetz erkennen muß, was wir dafür erkennen; so werden wir also auch die Sittengesetze als Gesetze der Gottheit betrachten müßen, und dis um so mehr, da der Wille derselben vollkommen rein, nicht so wie der unsrige pathologisch afficirt ist. Freilich muß die Erkenntniß des Sittengesetzes vorausgehen, um zu wissen, welches der Wille Gottes ist, aber wenn wir dieses kennen, so werden wir auch, wenn wir demselben gemäß handeln, sagen können, daß wir den Willen der Gottheit erfüllen. Nur muß man hierbei nicht vergessen, daß die Handlung nur dann sittlich gut ist, wenn das Gesetz allein der Bewegungsgrund dazu ist, man muß also das Gesetz nicht etwa deshalb erfüllen, weil man von der Gottheit Belohnung erwartet, (eine Moral, die dis lehrte wäre buhlerisch) oder weil man im Uebertretungsfall Strafe fürchtete (dis wäre der Grundsatz einer knechtischen Sittenlehre),

denn dadurch würden blos legale keine moralischen Handlungen bewirket werden. Ließe sich zeigen, (wie dis in einem der folgenden Abschnitte geschehen soll), daß der Glaube an eine Gottheit eine Forderung der praktischen Vernunft ist, die sie nicht aufgeben kann, und die aus dem Sittengesetze unmittelbar fließt; daß also der Glaube an die Gottheit ein Produkt der Vernunft, in so fern sie Gesetze für die freien Handlungen vorschreibt, ist, so wird auch alles das, was aus diesem reinen Glauben unmittelbar fließt, als ihr Produkt anzusehen sein, und also nicht als etwas von ihr heterogenes betrachtet werden können. Folglich wird der Glaube an die Gottheit, als des obersten Gesetzgebers, wenn er rein ist, und nicht Hofnung zur Belohnung oder Furcht vor Strafe bei sich führt, unmittelbar aus dem Sittengesetze folgen, und also, wenn er Triebfeder des Handelns wird, sittliche Triebfeder sein. Doch dis bedarf noch einer

Erläuterung, die freilich hier noch nicht vollständig gegeben werden kann, sondern die erst in der Folge durch eine Auseinandersetzung des Begrifs des höchsten Guths, vollkommen deutlich werden wird; doch wird folgendes die Behauptung schon mehr ins Licht setzen. Wir endliche vernünftige Wesen haben ausser der Sittlichkeit, die uns die Vernunft als Zweck vorhält, noch einen andern Zweck, Glückseeligkeit, der uns durch unsere Sinnlichkeit, in so fern wir eingeschränkte abhängige Wesen sind, gegeben wird; ob nun gleich die Vernunft, da sie sich wie oben gezeigt worden ist, stets als Zweck betrachten und die Sinnlichkeit als ihr untergeordnet ansehen muß, Sittlichkeit als den absoluthöchsten Zweck ansieht, und ihr die Glückseeligkeit unterwirft, so wird sie doch dahin streben, einen Zustand zu erhalten, in welchem Sittlichkeit und Glückseeligkeit mit einander auf das genaueste und in dem genauesten Verhältnisse verbunden sind:

Die Vernunft gebietet freilich **unbedingt**, nimmt auf die Folgen der Handlung, auf Glückseeligkeit nicht Rücksicht, aber unsere sinnlichen Triebfedern sollen ihr untergeordnet, und dis soll durch die sittliche Triebfeder, das moralische Gefühl, bewirkt werden, dis kann nun nicht anders geschehen, als daß die Sinnlichkeit, die ihren Zweck Glückseeligkeit aufopfern soll, von der Vernunft angewiesen wird, die Erfüllung dieses Zwecks unter der Bedingung der Sittlichkeit zu erwarten; denn die Vernunft kann zwar die Sinnlichkeit einschränken, d. h. ihre Maximen den Gesetzen der Sittlichkeit unterordnen, aber daß die Sinnlichkeit diese Glückseeligkeit **ganz** aufopfern sollte, das kann sie nicht fordern, weil der Zweck der Glückseeligkeit ein durch die Natur der Sinnlichkeit gegebener, also **nothwendiger** Zweck ist. Zwar muß man nicht nach Tugend streben, um dadurch glücklich zu werden, d. h. man muß die Glückseeligkeit nicht zum Bewe-

gungs-

gungsgrunde zur Befolgung der sittlichen Maximen brauchen, denn sonst würde was man Tugend nennt, aufhören Tugend zu sein; aber wir müßen doch, vermöge unserer Natur erwarten, daß wenn wir uneigennützig, einzig und allein, weil es die Vernunft gebietet, die Sittengesetze befolgen, auch glücklich werden, daß Tugend und Glückseeligkeit in der genauesten Verbindung stehen werden. Nun müßen wir bei Beobachtung der Sittengesetze, Glückseeligkeit ganz aus den Augen laßen, und es bleibt uns, um Einigkeit unter diesen beiden Zwecken, deren keinen wir aufgeben können, zu bewirken, wie ich dis weiter unten zeigen werde, nichts als der Glaube an die Gottheit übrig, von dem wir erwarten, daß er in dem Verhältniße des Werths unserer Person (mit dem Grade unserer Sittlichkeit) auch Werth unseres Zustandes (Wohlsein, Glückseeligkeit) verbinden wird, daß wo nicht hier, doch einstens in einer andern

Welt, mit unserer Würdigkeit glücklich zu sein, Glück wirklich verbunden sein werde. Dieser Glaube an die Gottheit, wodurch derselbe zugleich als der Gesetzgeber der vernünftigen Wesen betrachtet wird; die Ueberzeugung, daß wir bei Beobachtung der Vernunftgesetze zugleich den Willen Gottes als der höchsten Vernunft befolgen, und daß dieses Wesen, das alle unsere Handlungen und ihre geheimsten Triebfedern kennt, uns so glücklich machen wird, als wir es verdienen; daß er eben die Befolgung der Gebote der Vernunft und also auch seiner Gebote aus **reiner** Gesinnnng zur Bedingung gemacht hat, dieser Glaube und diese Ueberzeugung sage ich, werden als sittliche Triebfedern gegen die Triebe und Neigungen der Sinnlichkeit dienen; denn ob die Hofnung der Glückseeligkeit gleich nicht als Bewegrund zur Tugend gebraucht werden darf, so kann sie doch dazu dienen, den Reizungen und den Forderungen der Sinnlichkeit,

sich

sich entgegen zu stellen, und indem sie unter der Bedingung der Tugend, Glückseeligkeit verspricht, die Hindernisse schwächen, die sich der Befolgung der Gebote der Vernunft entgegen stellen.

Um den Leser die Uebersicht des in diesem Abschnitt Gesagten zu erleichtern, will ich jetzt die Prinzipien der andern Moralsysteme, wie sie von ihren Vertheidigern ausgedrückt werden, und wie wir gefunden haben, daß sie ausgedrückt werden müßen, neben einander stellen.

Prinzip der Glückseeligkeit oder der Selbstliebe.

Mache Dich so glücklich als möglich.

Mache Dich so glücklich als es nur immer angehen kann, ohne ein Gesetz der Sittlichkeit zu übertreten.

Prinzip des Montaigne.

Tugend und Laster sind nicht an und für sich selbst verschieden, sondern werden es nur durch Erziehung.

Tugend und Laster sind zwar an und für sich selbst verschieden, Erziehung hingegen kann wohl die Ursach sein, daß Personen, die nicht aufgeklärt genug sind, um die Gesetze der Vernunft sich selbst zu entwickeln, dadurch getäuscht werden, Tugend für Laster, und Laster für Tugend zu halten.

Prinzip des Mandeville.

Alle Handlungen der Menschen sind an und für sich nicht verschieden, sie werden erst

durch Gewohnheit und Gesetzgebung von den Menschen abgesondert und erhalten die Namen Tugend und Laster.

Obgleich Tugend und Laster an und für sich selbst durch die Vernunft hinlänglich unterschieden werden; so können doch Gewohnheit und Gesetzgebung auf die nicht gehörig cultivirte Vernunft einwirken, daß sie getäuscht wird, und fälschlich für ihre Gesetze ansieht, die sie doch nicht gegeben hat und also Tugend und Laster verwechselt.

Prinzip des physischen Gefühls.

Suche dir das größtmögliche extensive, intensive und protensive Vergnügen zu verschaffen.

Genieße alle Vergnügen des Lebens, nur vergiß nicht, daß die Befolgung der Ge-

setze der Vernunft allen andern vorgezogen werden müsse.

Prinzip des moralischen Gefühls.

Handle stets so, daß Du den Beifall des moralischen Gefühls erlangst, und den Tadel desselben vermeidest.

Befolge stets die Gebote der Vernunft und brauche das moralische Gefühl, als eine durch die Vernunft selbst gewirkte Triebfeder, diesen Geboten Folge zu leisten.

Prinzip der Vollkommenheit.

Erhalte, vermehre und verstärke Deine Kräfte, bringe sie untereinander in die größte Harmonie, und laße sie alle zu Einem Zwecke wirken.

Suche Dir die größtmöglichste Wirksamkeit zu verschaffen, doch so, daß Deinem Hauptzwecke, der Sittlichkeit, alle andern Zwecke untergeordnet werden, daß die Vermehrung und Verstärkung Deiner Kräfte immer auf dieses große Ziel hinzweckt.

Prinzip des Willens Gottes.

Erfülle den Willen Gottes, in so fern er Dein Oberherr ist.

Erfülle die Gebote der Vernunft, und glaube zugleich, daß Du eben dadurch den Willen der Gottheit erfüllst.

Sechster Abschnitt.

Einwürfe gegen den formalen Grundsatz der Moral, Versuch einer Widerlegung derselben.

Wenn man eine genaue Prüfung der bisher angenommenen materialen Grundsätze der Moralphilosophie anstellt, und dann findet, daß sie alle nicht von der Art sind, daß sie Tugend bewirken können, so kömmt jeder, der Tugend und Laster nicht für bloße leere Namen und den Unterschied der Handlungen der Menschen nicht für Hirngespinnste hält, von selbst auf den Schluß, daß das formale Prinzip der Moral das alleinige richtige sein müße. Und diese Gewisheit wird unumstößlich, wenn man diesen Satz aus der Vernunft selbst deducirt sieht; wenn man die Formeln

zur

zur Prüfung der Sittlichkeit mit dem vergleicht, woran selbst der gemeinste Mensch die Moralität seiner und andrer Handlungen prüft. Und welche Würde führt dis Prinzip bei sich! Die Vernunft erkennt nichts über sich; sie allein ist Gesetzgeberinn, jedes Gebot, komme es woher es wolle, wird von ihr nicht anerkannt, wenn es nicht mit dem ihrigen sich vereinigen läßt; auf sich selbst gestützt, steht sie unerschüttert fest, bedarf keiner fremden Hülfe, keiner Einschmeichelung, keiner Drohung; sie erkennt sich nicht blos als gehorchend, sondern als gesetzgebend, nicht blos gesetzgebend für sich allein, sondern als gesetzgebend für alle vernünftige Wesen überhaupt; sie ist ein gesetzgebendes Mitglied in der Republik der vernünftigen Wesen, und selbst die Gottheit erkennt keine andern Gesetze des Handelns an; sie ist nicht Sklavinn der Sinnlichkeit, sie ist die Beherrscherinn derselben. Mit feierlicher Majestät spricht sie ihr: Du sollst, und erlaubt keine Aus-

nahme zu Gunsten irgend einer Leidenschaft und Neigung. Sie zieht alles ohne Ausnahme vor ihren erhabenen Richterstuhl, und läßt sich nicht durch Sinnlichkeit bestechen. Sie bestimmt den Werth und die Würde des Menschen nur nach der Befolgung ihrer Gesetze, und erklärt sich dadurch selbst für einen absoluten Zweck in der Schöpfung. Sie bewirkt durch ihr Gebot ein Gefühl der Achtung vor sich selbst, das in jedem endlichen vernünftigen Wesen sich finden muß, und so eine Triebfeder hervorbringt, die sie allein, weil sie aus ihr entspringt, für sittlich erklärt.

Aber ungeachtet alles dessen, was dieses System für sich hat, ungeachtet der festen Gründe, auf die es beruht und der Achtung, die es sich gewiß augenblicklich bei jedem bewirkt, der dasselbe richtig versteht; läßt sich doch nicht erwarten, daß es sogleich von allen denkenden Köpfen einstimmig hätte angenommen werden sollen. Daß Zweifel gegen Behauptungen vorgebracht werden, daß

man Schwierigkeiten findet, ist ein Zeichen, daß man selbst nachdenkt, und nicht unter die Zahl unnützer Nachbeter gehört; und es gereicht also unsern Zeiten zur Ehre, daß man viel über philosophische Behauptungen streitet, denn dis ist der sicherste Beweis, daß viel gedacht wird. Es wird daher auch jetzt Pflicht für mich sein, die vornehmsten Einwürfe gegen das formale Moralprinzip vorzutragen, und eine Beantwortung derselben zu versuchen.

Es giebt Personen, die nach dem Grundsatze; es geschieht nichts Neues unter der Sonne, und vielleicht auch, um nicht zugestehen zu müssen, daß ein anderer weiter gesehen habe, als sie; alles was auch nur immer gesagt werden mag, gar fein und künstlich schon anderswo, nur etwas dunkel, gesagt finden, wobei das blos sonderbar ist, daß sie dis nicht schon vorher, noch ehe das neue System dargelegt wurde, entdeckt haben. Wenn man deuten und drehen will,

kann man alles überall finden, so wie, wenn man nur verzerren darf, sich über jeden Text am Ende jedes Thema abhandeln läßt. Doch diese hitzigen Vertheidiger alles Alten übergehe ich, denn theils wird der aufmerksame und mit den bisherigen Moralsystemen nicht unbekannte Leser von selbst schon wissen, was er von dieser Behauptung urtheilen soll, theils kömmt es jetzt nicht darauf an, ob eine Behauptung **neu** oder **alt**, sondern ob sie **wahr** oder **falsch** ist. Will man aber blos dagegen streiten, daß Kant keine **neue Moral erfunden** habe, so stimme ich darinn, mit voller Seele bei. Es giebt nur eine einzige wahre Sittenlehre, diese ist nicht neu und nicht alt, sie ist so alt als die Vernunft selbst, und man drückt sich unrichtig aus wenn man sagt: Es habe jemand eine Moral **erfunden**; man kann aber so wenig sich dieses Ausdrucks bedienen, als man sagen kann, Aristoteles habe die Gesetze des Verstandes (in der Logik) **erfunden**. Die Gesetze

setze der Vernunft sowohl die der spekulativen als der praktischen, werden uns durch dieselben selbst gegeben, und man kann sie daher wohl entdecken, aber nicht erfinden. Falsche Regeln der Sittlichkeit, wie z. B. die Sittenlehren der Jesuiten enthalten haben sollen, kann man wohl erfinden, aber nicht die ächten Gebote der Sittlichkeit selbst. Ich finde es daher auch sehr Unrecht, daß oft Theologen in der Hitze des Streits und indem sie glauben, der guten Sache einen Dienst zu erweisen, wo sie ihr aber wirklich schaden, die Sittenlehre der Vernunft und die Sittenlehre Christi einander entgegen setzen. Wären die Regeln des Verhaltens, die Christus für Sittengesetze ausgiebt, von ihm erfunden, also den Geboten der Vernunft entgegen, so würden sie eben deshalb zu verwerfen sein. – Aber weil die Gesetze der Sittlichkeit durch die Vernunft selbst gegeben werden, findet sich, daß alle Moralsysteme was die einzelnen Sittengesetze be-

trift, größtentheils übereinstimmen, und der Unterschied dieser Systeme besteht einzig und allein in den verschiedenen Prinzipien von denen sie ausgingen. Die Vorsehung wollte in einer so nothwendigen Sache als die Befolgung der Moralgesetze ist, es nicht auf tiefe Untersuchungen ankommen laßen, daher entdeckt jeder nur nicht ganz rohe sinnliche Mensch von selbst schon, was in jedem Falle Recht und Unrecht ist; aber es mußte eine Sache tiefsinniger Untersuchung bleiben, wie man alle Sittengesetze unter Ein Prinzip ordnen, und ein System derselben zu Stande bringen könnte, und da hat Kant wie dis aus dem ersten Theil dieser Schrift hinlänglich erhellet etwas Neues gelehrt.

Erster Einwurf. „Ihr behauptet, das formale Prinzip der Sittlichkeit führe Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich, und müße diese Kennzeichen an sich haben, wenn man es als ein wahres Moralprinzip an-

anerkennen wolle, und wir gestehen dis gern zu. Aber alsdann habt Ihr gefehlt, denn Ihr habt dieses Prinzip aus der Erfahrung deducirt, Erfahrung kann aber nie Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben, folglich kann das gegebene formale Moralprinzip nicht das richtige sein.“

Die Bemerkung, daß man einen Beweis für die Wahrheit eines Satzes, der strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führt, nicht a posteriori, aus der Erfahrung, sondern a priori, unabhängig von aller Erfahrung aus den Vermögen des Gemüths selbst, führen müße, ist ganz richtig; allein wir haben dis auch gethan. Wir untersuchten zuerst, worinn Tugend bestehe? Hier nahmen wir freilich Beispiele aus der Erfahrung, und suchten durch Betrachtung derselben herauszubringen, worinn Tugend zu setzen sei; aber deshalb gab Erfahrung uns nicht den Begrif der Tugend, sondern sie war nur das Mittel, wodurch der Begrif

der Tugend der in der Natur der praktischen Vernunft selbst gegründet ist, erweckt würde. Der Grund, warum wir eine Handlung Tugend, die andere Laster nennen, kann nicht in der Erfahrung liegen, wie schon aus dem Umstande erhellet, daß wir wollen, Tugend solle überall und von jedem vernünftigen Wesen für Tugend, Laster überall und von jedem vernünftigen Wesen für Laster erklärt werden, und daß wir, wenn dis nicht geschieht, es in dem zu geringen Grade der Cultur setzen, wo die Vernunft noch nicht ihre Gesetze sich abgesondert vorstellen kann, er liegt vielmehr in der Vernunft selbst; aber er kann doch nicht eher sichtbar werden, als wenn diese über unsere und über andere Handlungen urtheilt. Wer wird es leugnen, daß die Gesetze des Verstandes, die uns die Logik darlegt, in dem Verstande selbst gegründet sind? und doch würden wir diese Gesetze nicht kennen lernen, wenn wir nicht Acht darauf hätten, wie der

Ver=

Verstand in einzelnen Fällen, verbindet, urtheilt, schliest.

So ist nun auch der Begrif der Sittlichkeit oder der Tugend, ein durch die Vernunft selbst gegebener Begrif, d. h., die Gesetze, nach welchen unsere Vernunft die Sittlichkeit der Handlungen beurtheilt, liegen in ihr selbst. Man vergleiche was ich hierüber im dritten Abschnitt gesagt habe. Es giebt cathegorische Imperativen, nur Handlungen die aus ihnen fließen, heißen Tugend, das ist Thatsache, wo kann der Grund dieser Imperativen liegen? Nur in der Vernunft, das ist a priori gezeigt worden. Woran erkennt man diese Imperativen, oder welches ist die Formel, nach welcher wir sie und also auch, die aus ihnen fließenden Handlungen beurtheilen? Auch dis ist a priori dargethan, d. h. wir haben das formale Moralprinzip a priori bewiesen. Freilich bleibt nun noch eine Frage zu beantworten übrig, die ich aber im achten Abschnitt zu beantworten gedenke,

nämlich: Ist es nicht Täuschung der Vernunft, wenn sie glaubt, sie allein könne vor aller Erfahrung (a priori) den Willen bestimmen? mit andern Worten: Ist Tugend und Sittlichkeit nicht Chimäre?

Zweiter Einwurf. „Dem gegebenen formalen Moralprinzip fehlt ein sehr wichtiges Kennzeichen nämlich es ist nicht das erste, weil man noch fragen kann, warum soll ich nur solche Maximen, die zu einer allgemeinen Gesetzgebung sich schicken, befolgen? Leicht ist die Antwort, wenn man das Prinzip der Glückseeligkeit als das erste Moralprinzip annimmt, denn auf die Frage, warum soll ich nach Glückseeligkeit streben? ist die Antwort, weil dis in der Natur eines jeden endlichen Wesens gegründet ist.“

Dieser Einwurf kann einen vielfachen Sinn haben, er kann nämlich erstlich so viel sagen, warum hat die Vernunft gerade

rade diese und keine andere Gesetze für die Sittlichkeit der Handlungen? Aber eine Antwort auf diese Frage verlangen, heißt etwas unmögliches fordern. Um sie zu beantworten, müßte man das Wesen des menschlichen Geistes, als Dinges an sich kennen, und das werden wir nie kennen lernen. Aber ich lege dem, der mir diese Frage zuschiebt, eine andere vor: Warum denkt, urtheilt, schließt unser Verstand gerade nach diesen und keinen andern Gesetzen? Warum sind der Satz der Einstimmung und des Widerstreits, der Satz des zureichenden Grundes und der Satz des ausschließenden Dritten, und keine andere von ihnen verschiedene Gesetze unseres Denkens? Oder warum findet sich in der Spinne der Instinkt Netze zu weben? und im Biber Wasserbauten anzulegen? – Es ist Vermessenheit einer nicht kritisirenden Vernunft auf jedes **Warum** wie Hudibras ein **Darum** geben zu wollen.

Zweitens. aber kann dieser Einwurf auch sagen wollen, warum soll ich nach Maximen handeln, die sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken? und hier ist keine andere Antwort möglich, als weil ich ein **vernünftiges Wesen** bin. Die Vernunft erkennt nur diejenigen Handlungen als durch sich gewirkt und von ihr gebilligt an, die aus Maximen fließen, die zu allgemeinen Gesetzen tauglich sind. Die Vernunft würde also wollen können, aufhören Vernunft zu sein, d. h. wirklich aufhören Vernunft zu sein, wenn sie diese von ihr selbst gegebenen Gesetze nicht als verpflichtend für sich erkennte. Die Anhänger des Systems der Glückseeligkeit haben hierinn nichts vor uns voraus; sie sagen es liegt in der Natur des Menschen als sinnlichen Wesens nach Glückseeligkeit zu streben, und wir, es liegt in der Natur des Menschen als vernünftigen Wesens, nur nach solchen Maximen zu handeln, von denen es wollen kann, daß sie allgemeine Ge-

setze werden. – Frägt man hingegen warum soll die Vernunft die Sinnlichkeit beherrschen, und nicht die Vernunft von der Sinnlichkeit beherrscht werden? so kann man darauf nichts anders antworten, als daß wir durch unsere Vernunft, uns als Dinge an sich, in einem Reiche selbstständiger Zwecke befinden, unabhängig von Trieben und Neigungen, und von dem Einfluße äußerer Gegenstände die den Willen bestimmen können; daß wir hingegen, wenn wir der Sinnlichkeit folgen, Sklaven der Dinge die auf uns wirken, werden, daß wir unsern Werth und unsere ganze Würde, die in der Persönlichkeit besteht, verliehren. – Will man aber blos wissen, wodurch Vernunft sich Herrschaft über die Sinnnlichkeit verschaft? so verweise ich auf das, was ich über die sittliche Triebfeder im fünften Abschnitt, bei Gelegenheit des Hutchesonschen Grundsatzes gesagt habe.

Dritter Einwurf. „Ich soll so handeln, daß meine Handlungsart allgemeines Naturgesetz werden könnte. Ich muß mich also, ehe ich handle fragen: wäre es für alle vernünftige Wesen gut, wenn die Maxime, wornach Du handelst, zum Gesetz würde? Und kenn' ich alle vernünftige Wesen? Weiß ich, was für sie gut wäre? Kenn' ich ein anderes, als den Menschen? Ich muß gestehen, daß mir bange wäre, allzusehr zu dogmatisiren, wenn ich irgend ein Gesetz für eine ganze Klasse von Wesen auffinden sollte, von der ich nur eine einzige Gattung kenne. Wer getraute sich, ein allgemeines Ziel zu setzen für die Schnecke, die Ameise, den Hund, das Pferd? Und nun gar, wenn er etwa selbst Ameise wäre? Die höchste Langsamkeit des Pferdes kann sie nicht das höchste Ideal von Schnelligkeit übertreffen, das irgend in dem Kopf der Ameise sein kann? Die höchste Schnelligkeit der Ameise

Ameise, wäre sie nicht Vorschrift zu Müßiggang wenn sie Ideal für das Pferd sein sollte? Oder würde irgend ein Ziel auf alle passen wenn es die Natur keines einzigen zum Grunde hätte?" *) —

Offenbar würde es Thorheit sein, wenn man Wesen von verschiedener Art ein gemeinschaftliches Ziel vorsetzen wollte, wobei man auf die Natur keines einzigen dieser Wesen Rücksicht genommen hätte; es würde dis Ziel für

*) Ich habe diesen Einwurf aus J. L. Ewalds Briefe an Emma über die Kantische Philosophie mit Hinsicht auf die Bedürfnisse der Menschheit, Berlin bei J. F. Unger 1790, wörtlich genommen. Ich verehre in dem Verfasser dieser Briefe, einen tiefdenkenden Philosophen und einen unserer geschmackvollsten Schriftsteller aber auch einen Mann, von dem ich voraussetzen kann, daß es ihm so wie mir blos um Erkenntniß der Wahrheit zu thun ist, und eben deshalb habe ich es dreist gewagt bei diesem Einwurf und auch in der Folge bei einigen andern zu versuchen, ob sich die Schwierigkeiten nicht heben ließen. Ich kann es gewiß von ihm erwarten, daß meine bescheidene Zweifel ihm nicht mißfallen werden.

für keines von ihnen, geschweige denn für alle passen. Aber ich glaube, das ist auch von Kant nicht geschehen. Wenn er ein Gesetz für alle vernünftige Wesen angiebt, so leitet er dis Gesetz aus der **Vernunft** selbst her, aber eben deshalb wird es auch jedes wollende Wesen, das Vernunft hat, als Richtschnur für seinen Willen anerkennen müssen. Nimmt man ein Merkmal, was der Schnecke, der Ameise, dem Hunde und dem Pferde gemeinschaftlich ist, wie z. B. daß sie alle vier organisirte, empfindende Wesen sind, so wird alles was aus diesem gemeinsamen Merkmale folgt, mit Recht ihnen beigelegt werden können. Nun kommen alle vernünftige Wesen darinn überein, daß sie Vernunft haben, und es wird also ein Gesetz was aus dem Begrif der Vernunft selbst gefolgert ist, für alle diese vernünftige Wesen Gültigkeit haben müssen.

Es werden freilich alle vernünftige Wesen als solche, ein Ziel ihrer Handlungen haben,

ben, es nämlich, wenn dis nicht schon ihrer Natur nach von selbst wäre, welches aber allein bei der Gottheit der Fall ist, dahin zu bringen, daß ihr Wille und das Gesetz der Vernunft zusammenfällt. In der Annäherung zu diesem gemeinschaftlichen Ziel aber, werden sie sich nach Maaßgabe ihrer Kräfte unterscheiden. Wie große und wie schnelle Fortschritte jede Gattung der vernünftigen Wesen, und jedes Individuum derselben auf dieser unendlichen Bahn machen werde, das können wir endliche Wesen nicht bestimmen, das müssen wir der Gottheit allein überlaßen, das hat aber auch weder Kant, noch irgend einer seiner Anhänger sich je zu bestimmen unterfangen.

„Wie willst Du aber zeigen, was Vernunft überhaupt ist, da Du doch blos die Deinige kennst? Kann nicht die Vernunft der Gottheit, des Cherubs und des Seraphs eine von der Deinigen ganz ver-

verschiedene Vernunft sein? Ja, wer steht Dir nur einmal dafür, daß alle Menschen einerlei Vernunft besitzen? Du kannst zwar wohl sagen, daß gewisse Regeln des Verhaltens Gesetze Deiner Vernunft sind, aber wer steht Dir denn dafür, daß eine andere Vernunft eben diese Regeln als ihre Gesetze anerkennt? Deine Gesetze mögen also immer subjektive (für Dich gültige) Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, aber daraus folgt immer noch nicht, daß diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit objektiv d. h. für alle vernünftige Wesen, von denen eine unendliche Anzahl existiren kann, die auch Du nicht einmal den Namen nach kennest, gelten.“

Vernunft als Vermögen ist überall dasselbe, eingeschränkt kann es auf vielfache Art werden, und so entstehen verschiedene Classen von Wesen, die aber doch alle darinn über-

ein-

einkommen, daß sie Vernunft haben. Wenn wir nun Gesetze für alle vernünftige Wesen geben, **in so fern sie vernünftig sind**, so abstrahiren wir von allem andern, was in einem solchen vernünftigen Wesen, der Vernunft etwa zur möglichen Bestimmung des Willens noch beigesellt sein könnte, von sinnlichen Trieben, Neigungen, Affekten u. s. w. und sehen blos darauf, daß es Vernunft hat. Nun kennen wir freilich nur unsere Vernunft und ihre Gesetze, aber wir können doch, wie der Scheidekünstler die Schlacken vom Golde, die sinnlichen Triebfedern absondern von dem was die Vernunft heischt, und uns a priori, mit unumstößlicher Gewisheit davon überzeugen, ob eine Regel Gebot der Vernunft ist oder nicht. Nun nennen wir nur das Vernunft, was solche Gesetze hat, als wir in uns von unserer Vernunft als Gesetze gegeben, anerkannten. Eine Vernunft, die nicht diese Gesetze hätte, wäre nicht Vernunft. Wenn mir jemand

sagte, sein Verstand erkenne nicht das Gesetz der Uebereinstimmung und des Widerspruchs an, so würde ich ihm getrost sagen, was er Verstand nenne, sei nicht Verstand. – Mit eben der Strenge als sich die Gesetze des Denkens (in der Logik) beweisen laßen, mit eben der Strenge kann man auch die Gesetze des sittlichen Handelns (in der Metaphysik der Sitten) beweisen.

Vielleicht macht folgendes die Sache noch deutlicher. Wir nennen nur das Tugend was unsere Vernunft uns gebietet. Wollen wir also wissen, welche Maxime sittlich ist, so müßen wir alles davon absondern, was Sinnlichkeit hineingetragen hat. Alles aber was die Sinnlichkeit hineinträgt, unterscheidet sich dadurch, daß es subjektiv ist. Giebt es nun bei einer Vorschrift etwas, was nicht subjektiv ist, so kann dis nicht von der Sinnlichkeit, und muß also da wir außer der Sinnlichkeit nur noch Vernunft als Begehrungsvermögen besitzen, durch Vernunft

selbst

selbst hervorgebracht sein. Nun ist zwar die Materie einer Vorschrift subjektiv, d. h. sie wird blos als bestimmend für ein gegebenes Wesen betrachtet, aber die Form kann nicht subjektiv sein, denn bei allen Wesen, die Vorschriften sich denken, muß sich etwas finden, was die Vorschrift zur Vorschrift macht, d. h. die Form derselben, und diese muß objektiv sein, denn jede Vorschrift, die blos als Vorschrift, d. h. durch ihre Form Handlungen befiehlt, muß diese Handlung allen Wesen gebieten, die Vorschriften sich denken. – Der Satz also: Handle stets nach solchen Maximen, die Gesetze für alle vernünftige Wesen werden können, soll zu weiter nichts dienen, als daß wir die sinnlichen Triebfedern ausschließen von der Bestimmung des Willens, denn indem wir uns Wesen denken, die entweder gar keine oder andere Sinnlichkeiten haben, die aber sich blos wie wir durch die Form der Vorschriften bestimmen laßen, so wird unsere Maxime, wenn

sie nicht durch die Materie, sondern durch die Form unsern Willen bestimmt, auch für diese gelten.

Fünfter Einwurf. „Das Gesetz: Handle nur nach solchen Maximen, die zu einer allgemeinen Gesetzgebung sich schicken, ist aus dem Begrif der Vernunft hergeleitet, man hat dabei auf Triebe und Neigungen gar nicht Rücksicht genommen, es paßt also blos auf reine vernünftige Wesen, auf reine Intelligenzen, und ist also blos für diese verpflichtend. Wir Menschen, die wir nicht bloße Vernunft sind, sondern auch Triebe und Neigungen haben, sind durch dieses Gesetz nicht gebunden, denn wir können unsern Willen nicht allein durch die Vernunft bestimmen."

Wir haben freilich bei der Deduction des Moralgesetzes einzig und allein auf Vernunft gesehen, weil diese, wie oben erwiesen worden ist, alle materialen Triebe und Neigungen

gen

gen, die in der Sinnlichkeit ihren Grund haben, als Bestimmungsgründe des Willens ausschlägt, wenn sie einer Handlung den Namen der Tugend ertheilen soll; aber diese Vernunft findet sich bei jedem vernünftigen Wesen, es mag dasselbe nun rein vernünftig sein, oder seine Vernunft mag pathologisch afficirt werden. Er wird also die Gesetze der Vernunft stets als solche anerkennen müßen, denn die Triebe und Neigungen vernichten ja die Vernunft nicht, sondern schränken sie blos ein, und der Unterschied zwischen einem rein vernünftigen und pathologisch afficirt vernünftigen Wesen, besteht blos darinn, daß bei dem erstern Wille und Gesetz von selbst zusammenfällt, weil bei ihm nur Ein Bewegungsgrund des Willens sich finden kann; da hingegen bei dem pathologisch afficirten Willen ein Widerstreit vorkommen kann, weil in ihm zwei heterogene Bestimmungsgründe des Willens (durch Vernunft und durch Sittlichkeit) liegen; und es wird also

das Gesetz der Vernunft für einen pathologisch afficirten Willen, die Form eines Gebots annehmen. So wie dasjenige, was von allen vierfüßigen Thieren überhaupt gilt, auch von den Hunden, Pferden und Elephanten gelten muß; so muß das was von den vernünftigen Wesen als solchen, die Vernunft haben, überhaupt gilt, auch von uns Menschen gelten. Triebe und Neigungen machen keine Abänderungen in den Gesetzen der Vernunft selbst, sondern nur in der Art des Vortrags, der Form dieser Gesetze.

Sechster Einwurf. „Zugestanden, daß dis reine Moralgesetz wirklich verbindende Kraft auch für uns habe, so stellt es uns doch ein Ideal vor, was wir Menschen nie erreichen werden. Wir werden, als endliche, sinnliche Wesen nie es vermeiden können, daß unsere Triebe und Neigungen bei Bestimmung unsers Willens nicht mit ins Spiel kommen sollten, und wir werden

den es daher selbst in einer unendlichen Zeit nie dahin bringen können, daß wir einzig und allein deshalb handeln, weil die Vernunft es gebietet. Nimmt man nun noch dazu, was Kant selbst sagt, daß wir so gar bei einzelnen Handlungen nie wissen können, wie viel Antheil unsere Vernunft und wie viel Antheil unsere Neigungen daran haben, da die letztern sich ganz unbemerkt und vermittelst der dunklen Vorstellungen, in die Bestimmung unsers Willens einmischen können, so wird es für uns um so mehr unmöglich dis Ideal zu erreichen. Man kann daher dis Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung wohl zur Prüfung und zur Beurtheilung der Handlung brauchen, aber zur Bestimmung unsers Willens, ist es aus dem doppelten Grunde untauglich, einmal, weil es uns ein Ideal vorhält, was wir endliche Wesen nie erreichen werden, und so dann weil dis reine Vernunftgesetz, auch so wie

es da ist, nicht auf sinnliche Wesen wirken kann."

Sie gestehen also zu, M. H., daß der formale Grundsatz der Moralphilosophie, der wirklich ächte und alleinige Grundsatz ist, und sie finden blos in den beiden Dingen Schwierigkeit, erstens, daß das Ideal, was die Vernunft unsern Willen dadurch vorhält, nie erreicht werden kann, und zweitens, daß es zu rein ist, als daß es unsern Willen bestimmen sollte. Was den ersten Einwurf betrift, so glaube ich, läßt sich folgendes darauf antworten: Das Ideal der Heiligkeit was die Vernunft uns vorhält, ist freilich von der Art, daß wir es nie erreichen werden, aber diese Eigenschaft muß es auch haben, wenn es Ideal sein soll. Fragt den Mahler, der mit unbeschreiblicher Kunst eine Venus Urania auf dem Pappier hin zaubert, daß Ihr bewundernd da steht, und alle Eure Erwartungen, selbst wenn sie noch so gespannt wären, übertroffen worden sind, fragt den

Künst-

Künstler, der ein solches Meisterstück erschuf, ob er das Ideal der weiblichen Schönheit, das seine Einbildungskraft ihm vorhielt, erreicht habe? und er wird gewiß versichern, daß seine Arbeit noch unendlich davon entfernt sei, er wird klagen, daß Hand und Pinsel seiner Einbildungskraft nicht Folge leiste, wie sie es fordere; er wird klagen, daß auf dem Wege von der Einbildungskraft durch Hand und Pinsel aufs Pappier so viel verlohren gegangen sei. — "Aber ist es nicht unnütz, sich ein Ziel vorzusetzen, dessen Erreichung uns unmöglich ist?" — Unrecht ist es nicht, M. H., denn es ist ja Forderung der Vernunft, die sie nie aufgeben wird und kann. Uns bleibt freilich als endlichen Wesen nichts übrig, als uns diesem erhabenen Ziele immer mehr und mehr zu nähern, so wie dem Mahler sich zu bestreben, seinem Ideale der weiblichen Schönheit immer näher zu kommen. Erreichen wir gleich das uns vorgesteckte Ziel nicht, so trägt doch jede

Annäherung zu demselben, jeder Wachsthum in der Tugend, (denn Tugend ist nichts anders, als das fortgesetzte Bestreben die Gesetze der Vernunft zu erfüllen) dazu bei, unsern Werth und unsere Achtung in unsern eigenen Augen, in den Augen der Gottheit und jedes rechtschaffenen Mannes zu vermehren. Annäherung ist besser als Stillstehen. Was würde man von einem Mahler sagen, der viel Talente und Anlagen hatte, aber jetzt die Hände ruhig in den Schooß legt, weil er einsieht, daß er das Ideal seiner Einbildungskraft nicht erreichen kann. Würde bei dieser Gesinnung, je ein Rubens, ein Michael Angelo, ein Correggio u. s. w. gewesen sein? — "Aber eine endliche Näherung zu einem unendlichen Ziele ist gar keine Näherung?" — Richtig, aber eben deshalb postulirt die Vernunft zu diesem Behuf (wie das in der Abhandlung vom höchsten Gut, in einem der folgenden Abschnitte gezeigt werden soll) eine unendliche Fortdauer.

"Aber

„Aber dieses formale Gesetz ist noch nicht für uns Menschen eingerichtet?“

So wie es da steht, freilich noch nicht, es ist so nur zu einer Grundlage zur Metaphysik der Sitten überhaupt zu brauchen; eine Moral für Menschen entsteht nur dann erst, wenn man die Kenntniß des Menschen, seiner Triebe, Neigungen, Affekten, Leidenschaften aus der Anthropologie kennen gelernt hat, und nun zeigt, wie sich dieser Mensch mit allen seinen ihm eigenen Beschaffenheiten zu einem sittlichen Wesen bilden laße. Metaphysik der Sitten verknüpft mit Anthropologie giebt Moral. Diese Moral, die also nichts anders ist, als auf Menschen angewandte Metaphysik der Sitten kann daher nicht eher zu Stande kommen, als bis diese selbst erbaut ist. Ohne sie sucht man die Neigungen und Triebe der Menschen in eine anscheinende Harmonie zu bringen, und bildet vielleicht einen klugen Menschen der in der Welt sich fortzuhelfen weiß, aber nie einen tugend-

tugendhaften Mann. Freilich ist bis jetzt vielleicht noch keine Moral vorhanden, die diese Forderungen so ganz erfüllte.

Man hat mehrere Gesetze des Verhaltens vorgeschrieben, d. h. man hat das oberste Gebot der Vernunft zergliedert, und auf einzelne Fälle angewandt, und das ist treflich und zu einer Moral unentbehrlich; aber doch bei weitem noch nicht alles, was geschehen muß. Außer diesen Geboten der Vernunft muß der Moralist noch Mittel an die Hand geben, wie man es nun anzufangen habe, um diesen Geboten Folge zu leisten, wie man die Sinnlichkeit, wenn sie den Geboten der Vernunft widerspricht, der Vernunft unterwerfen könne. Bisher sagt man blos noch immer in den Systemen der Moral, und in den moralischen Vorträgen an das Volk: Zähme Deine Leidenschaften, beherrsche Deine Neigungen, enthalte Dich von Affekten u. s. w. und zeigt vielleicht weitläuftig und mit rednerischen Pomp, zu welchen großen Uebeln die-

se

se Affekten, Leidenschaften und Neigungen verführen können, wenn sie die Vernunft unterjochen, wie der Zorn Palläste verbrannte, Städte zerstörte, Tausende von Menschen mordete u. s. w. Allein man vergißt, daß dis zwar recht wahr und gut ist, daß aber selbst der gemeine Mann schon einsieht, daß er seine Leidenschaften, Neigungen und Affekten zügeln müße, (denn wer wünschte wohl nicht dieser überlästigen Forderer loß zu sein?) und daß man eigentlich noch zu zeigen habe, wie man es anfangen müße, um sie zu zügeln. Thut man dis nicht, so gleicht man einem Arzt, der seinem Kranken aufs genaueste zergliedert, worinn eigentlich seine Krankheit bestehe, ihm zeigt, welche Theile seines Körpers in dem gehörigen Zustand wieder hergestellt werden müssen, wenn er wieder gesund werden soll; der ihm nun aber keine Mittel angiebt, wie er diese Theile seines Körpers in diesem Zustand versetzen könne. — Wer wird hier nicht wünschen, daß

Kant,

Kant, der mit den größten Scharfsinn die feinste Menschenkenntniß verbindet, uns bald mit seiner Moral beschenken möchte? –

Siebenter Einwurf. "Das formale Prinzip der Moral macht den Menschen zu einem kalten Vernünftler, den man zwar achten muß, aber nicht lieben kann. Es zerstört in uns alle Triebe, Neigungen, Affekten, und nimmt also alles das weg, was das Herz erwärmen kann, und was den Menschen so liebenswürdig macht. Viel Dinge müssen nun unterbleiben, weil die Vernunft erst lange raisonniren muß, ob das was geschehen soll, gut oder nicht gut ist, der Hungrige wird verhungern, ehe der kalte Vernunftmensch herausgebracht hat, ob er ihm helfen dürfe oder nicht? Alle Größe der Seele wird verlohren gehen, es wird keine Regulus, keine Codrus, keine Catos, keine Frobens mehr geben."

Es

Es ist unrichtig, wenn man behauptet, daß das formale Moralprinzip alle Triebe, Neigungen, Affekten, kurz alle Triebfedern der Sinnlichkeit zerstört, das ist selbst den strengsten Anacharten nicht gelungen und wird keinem endlichen Wesen je gelingen; aber es ist auch nicht Zweck des Sittengesetzes, diese Triebfedern auszurotten, sondern sie der Vernunft unterzuordnen. Der Mensch muß dahin streben, daß seine sinnlichen Triebfedern mit der Vernunft übereinstimmen, so wohlgeordnet und durch Vernunft regiert, werden sie immer noch Wärme des Herzens erzeugen, und wir werden den Mann, der diesen Zweck erreicht hat, zugleich achten und lieben: Und wenn man die Frage aufwirft, wer dem andern vorzuziehen sei, derjenige der einzig und allein nach Gesetzen der Vernunft gute Handlungen thut, oder derjenige, der sich allein durch sinnliche Triebfedern dazu bestimmen läßt? so glaube ich, fällt es in die Augen,

daß man dem erstern den Vorzug zugestehen müße. Wenn ich überzeugt bin, daß mein Freund stets nach Gründen der Vernunft handelt, so werde ich gewiß sein können, daß er bei dem, was er für mich thut, nicht leicht bei dem besten Willen mir gerade Schaden zufügt, wie ich dis immer bei dem zu besorgen habe, der nur mit Enthusiasm in der Freundschaft handelt. Der Enthusiasm ist wie der Schnupfen ansteckend, ein warmer Freund erfüllt unsern Busen auch leicht mit Feuer, und gefällt uns sodann besser, als unser kalter Freund, der immer bei seinen Handlungen nur auf die Gebote der Vernunft Rücksicht nimmt; aber Enthusiasm verblendet die Augen der Vernunft, und läßt oft Dinge thun, die die Vernunft nicht billigen kann. Wenn man behauptet, daß Vernunft langsamer handeln laße, als Triebe und Neigungen, so ist dis wohl zum Theil wahr; aber es ist Uebertreibung, wenn man behauptet, daß ein Hungriger eher vor

Hunger

Hunger gestorben sein würde, ehe die Vernunft sich bestimmt hat, ob ihm zu helfen sei oder nicht. Bestimmte die Vernunft den Willen nach den Folgen der Handlung, müßte sie, weil das Prinzip der Glückseeligkeit, das oberste Prinzip der Moral wäre, die üblen und guten Folgen einer Handlung abwägen, so würde sie sich freilich oft zu spät erst zur Handlung selbst entschließen können (wie dis die Erfahrung lehret, wenn von Handlungen der Klugheit die Rede ist); aber die Bestimmung eines Falls, vorzüglich von der Art, als im Einwurf angegeben ist, nach dem formalen Moralgesetz, ist äußerst leicht und kann sehr bald übersehen werden. — Ueberdis kann man sich durch unabläßliche Erfüllung der Gebote der Vernunft leicht eine Fertigkeit in Erkenntniß und Erfüllung dessen, was recht und gut ist, erwerben.

Was aber jene großen glänzenden Handlungen betrift, die nur sinnliche Triebfedern erzeugen können, so sind diese oft von der

Beschaffenheit daß sie nur den Schein der großen Handlungen haben, näher untersucht aber niemals gebilligt werden können. Es geht ihnen, wie den meisten Großen der Erde, die man auch nur in der Ferne sehen muß, um sie groß zu finden. Der Hang der Menschen mehr noch als ihre Pflicht zu thun ist unbeschreiblich, er brachte Mönche und Einsiedler, Geisselungen und Casteiungen, Rosenkränze und Gebetsformeln, auch freiwillige Opfer fürs Vaterland hervor. Man ärgere sich nicht darüber, daß ich einen Theil der leztern mit den erstern in eine Klasse stelle; einige von ihnen (es sei ferne von mir dis von allen zu behaupten) haben nur eine glänzendere Aussenseite, sind aber in der That oft noch viel weniger gut. Eine Stadt wird belagert. Der feindliche General droht sie einzuäschern und alles niedermezeln zu laßen, wenn man ihm nicht drei Bürger heraus schicken wolle, die er so dann im Angesicht der Stadt aufhängen laßen will. Die Stadt

kann

kann sich nicht halten, Entsatz ist gar nicht zu hoffen, drei der angesehensten Bürger der Stadt treten hervor, und weihen sich freiwillig dem Tode. Ihre Weiber hängen trostlos an ihren Hals, ihre Kinder umfassen weinend ihre Knie, ihre Aeltern zerraufen ihr weißes Haar, alles bittet sie zurück zu bleiben; man will loosen, wem das Schicksal zu Theil werden wird, herausgegeben zu werden; aber sie wollen nicht, sie sind unerbittlich – und sterben den Tod fürs Vaterland. Welch' eine Handlung! ruft man aus. Wohl dem Staat der solche Mitbürger hat. Man haut diese That in Marmor, man setzt diesen Märtyrern Statuen, und ihre Geschichte pflanzt sich von Geschlecht zu Geschlecht fort. – Und wenn diese so groß scheinende Handlung nun doch einen Verstoß gegen ein Gesetz der Sittlichkeit enthielte?

Es ist ein heiliges Gebot der Vernunft sich nie blos als Mittel sondern zugleich als Zweck zu betrachten. Derjenige nun, der

sich freiwillig dem gewissen Tode weiht, da es von ihm noch nicht gefordert wird, sein Leben zu laßen, sieht also sich als Mittel an, um einen andern Zweck zu erreichen. In dem erzählten Falle wird zwar, wenn niemand herausgehen will, auch er, sein Leben einbüßen; aber davon ist ja die Rede noch nicht. Diese drei Männer drängen sich vor, sie wollen die Ehre haben Schlachtopfer des Staats zu sein. —

Wenn sie auch allenfalls ihr Leben aufopfern wollen, um das Leben anderer zu erhalten, wer konnte sie lossprechen, von den Pflichten gegen ihre Kinder, Gattinnen, Aeltern u. s. w. Alle Bürger waren in gleicher Gefahr, alle hatten einerlei Verbindlichkeit hinauszugehen, um das Leben der andern zu retten, hier konnte nur das Loos entscheiden. Traf diese drei Männer das Loos, so war es ihre Pflicht, muthig den Tod zu ertragen. Vernunftgründe hatten sie wohl schwerlich, sich zuerst, vor allen

andern, zur Aufopferung zu drängen. Es konnte ja derselbe Zweck auch durch andere drei erreicht werden; und wer weiß, ob das Loos nicht Personen traf, die weniger dem Staate nützen konnten. – Man fällt zu leicht auf den Gedanken, daß Ehrgeiz sie zu dieser Handlung vermocht habe und dann verliehrt sie sehr von ihren Werth.

Regulus, ein römischer General, war in einer für die Römer unglücklichen Schlacht mit den Karthaginiensern von letztern gefangen genommen und nach Karthago gebracht worden. Die Karthaginienser wünschten, daß der Friede mit den Römern wieder hergestellt werden möchte, sie glaubten dis durch Regulus am besten bewirken zu können, und thaten ihm daher den Antrag nach Rom zu gehen, den Senat zum Frieden zu bewegen, und wenn dis nicht anginge, wenigstens es dahin zu bringen, daß man die Gefangenen auswechselte; er mußte aber schwören, nach Karthago zurück zu kehren, wenn er keins

von beiden bewirken sollte. — Regulus kam glücklich in Rom an, ging in den Senat und trug diesem vor, was die Karthaginienser ihm aufgetragen hatten; als er aber fand, daß der Senat für den Frieden und für die Auswechselung der Gefangenen stimmen wollte, so ermahnte er ihn, den Krieg fort zu setzen, und die Gefangenen nicht auszuliefern, weil die Karthaginienser schon an Geld und Leuten erschöpft wären, und den Krieg also nicht mehr lange aushalten könnten, und was die Gefangenen anbeträfe, so würden die Römer bei der Auswechselung verliehren, da sie junge starke Leute zu Gefangenen gemacht, die Karthaginienser aber nur alte, schwache Männer gefangen genommen hätten. Der Senat stimmte also für die Fortsetzung des Kriegs, und verweigerte die Auswechselung der Gefangenen. — Der Senat bat hierauf den Regulus nicht nach Karthago zurück zu kehren, seine Gattin, seine Kinder, alles flehte und weinte — aber er ließ

sich

sich durch nichts davon abbringen, sein Wort zu halten, und ob er gleich die Rache der Karthaginienser fürchten mußte, so kehrte er doch nach Karthago zurück, wo er unter den schrecklichsten Martern (wie einige Schriftsteller erzählen) hingerichtet wurde. — Diese Handlung des Regulus, so groß sie von der einen Seite ist, hat doch auf der andern Seite auch ihre Flecken. – Er verdient unsere ganze Achtung, daß ihm sein gegebenes Wort nach Karthago zurück zu kehren, wenn er in Rom nichts ausrichten könnte, über alles heilig war; daß ihm das Bitten des Senats, das Flehen seiner Mitbürger, das Jammern seiner Gattin, die Thränen seiner Kinder, der Gedanke an einen schrecklichen Tod der ihn erwartete, nicht dahin vermögen könnte, ein Versprechen zu brechen; und es gehört gewiß eine große Stärke des Geistes, eine große Macht der Vernunft dazu, solche Hindernisse zu besiegen. — Aber unrecht handelte er, wenn er von den Karthaginiensern

in der Absicht nach Rom geschickt wurde, ihnen die Auswechselung der Gefangenen oder den Frieden zu bewirken, gerade das Gegentheil that. Er war in Rücksicht der Karthaginienser ein Lügner. Konnte er mit Ueberzeugung den Römern nicht zum Frieden rathen, so mußte er den Antrag nicht annehmen; so bald er ihn annahm, versprach er, den Frieden aus allen Kräften zu befördern, und es war unsittlich, dis Versprechen zu brechen, und grade das Gegentheil von dem zu thun, was man von ihm mit Recht erwarten konnte. — Die Karthaginienser hatten offenbar das Recht, ihn wegen dieser Treulosigkeit zu bestrafen.

Und so ist es mit den meisten dieser so ausserordentlich gepriesenen Thaten, ihre Größe verschwindet und man wird Flecken an ihnen gewahr, wenn man sie mit der Fakkel der Vernunft beleuchtet.

Wenn jeder nur erst streng in der Erfüllung seiner Pflichten wäre, wenn er stets

das thäte, was er zu thun schuldig wäre, wenn er ein guter Bürger, ein weiser Hausvater, ein redlicher Freund, ein rechtschaffener Mann. u. s. w. wäre, so könnte die Welt dergleichen überaus edle und große Handlungen entbehren, bei denen man doch immer nicht weiß, ob die Quelle aus der sie fließen, rein ist, oder ob sie durch den Schlamm niedriger Neigungen getrübt worden ist.

Man würde mich vollkommen mißverstehen, wenn man glaubte, ich wollte hierdurch behaupten, daß alle großen Handlungen keinen Werth hätten. Das sei ferne. Große Hindernisse überwinden, Muth besitzen, wo alles zagt, sich durch nichts irre machen und von dem abbringen laßen; was man als wahr und recht erkannt hat; keinen Menschen scheuen, keinen König fürchten, wenn man recht thun soll, das ist groß und edel, und die Erzählung solcher Thaten erhebt das Herz, und läßt uns unsere Würde füh-

fühlen. Wenn Fürsten, bei denen alles daran arbeitet, sie zu verderben, dennoch gut bleiben, wenn sie ihr Ohr der süßen Schmeichelei verstopfen, und nur darnach streben; ihr Volck glücklich zu machen, so sind sie groß; wenn Männer mit ächtem Freiheitsgefühl die Bande des Despotismus mit Muth zerreißen, ihr Leben nicht achten, um die erste Forderung der Vernunft ihren Mitbürgern wieder zu verschaffen, so legt ihnen die Vernunft den Namen der Großen bei; — aber alle diese erfüllten auch ein Gebot der Vernunft, und sind nur groß; wenn sie diese Handlung thun, weil Vernunft sie gebietet.

Achter Einwurf. "Eine Moral, auf dis formale Prinzip gebaut, raubt dem Menschen alle Mittel sich glücklich zu machen, und doch ist die Glückseeligkeit eben so gut ein Zweck seiner Natur als die Sittlichkeit; jenen Zweck hat er als sinnliches, diesen

als

als vernünftiges Wesen. Es hat also diese reine Moral, den großen Fehler, daß sie die Menschen zu finstere, mürrische, unglückliche Geschöpfe macht.“

Es ist ganz ausgemacht richtig, daß der Mensch so fern er ein sinnliches Wesen ist, sich nie vom Triebe glücklich zu sein, losmachen kann; und eine Moral also, die da geböte, daß der Mensch ganz und gar allen Hang zur Glückseeligkeit aufopfern sollte, würde chimärisch sein, und unmögliche Dinge fordern. Wir behaupten blos, daß der Trieb nach Glückseeligkeit durch die Vernunft geleitet werden müße; daß man zwar alle Mittel anwenden könne, sich glücklich zu machen, daß man aber dabei nie gegen ein ausdrückliches Gebot der Vernunft handeln dürfe; daß wenn Glückseeligkeit allein, ohne mit Motiven der Vernunft verbunden zu sein, Triebfeder zur Handlung sei, die Handlung alles moralische Verdienst verliehre,

re, nicht sittlich, wenn gleich klug genannt werden könne. Der Anhänger des Kantischen Moralsystems wird also jede Freude des Lebens genießen, aber dabei doch nicht von der Bahn der Tugend weichen, nur dann wenn Glückseeligkeit und Sittlichkeit in Widerstreit kommen, wird er die erstere der leztern aufopfern.

Freilich können in einer reinen Sittenlehre keine Vorschriften vorkommen, wie man sich glücklich machen solle, welches der nächste und sicherste Weg sei zu diesem Ziel zu gelangen oder vielmehr sich ihm zu nähern, dis alles gehört in die Klugheitslehre, und wird sich nie auf feste Prinzipien zurückbringen laßen, weil Glückseeligkeit sich nach der besondern Beschaffenheit eines jeden Individuums richtet. Wenn man in den bisherigen Moralsystemen solche Vorschriften findet, so ist hier eine Verwechselung und Vermischung der Gegenstände (eine μεταβασις εις αλλο γενος.) vorgegangen, die aber nach dem, was im erstem Theil über

das

das System der Glückseeligkeit überhaupt gesagt worden ist, leicht eingesehen werden kann. Etwas anders sind Gebote der Sittlichkeit und etwas anders Rathschläge der Klugheit; wer beide unter einander mischt, läuft Gefahr keine von beiden rein zu liefern, und eins durch das andere zu verderben.

So viel über die Einwürfe, die gegen das Kantische Moralsystem gemacht worden sind. Es sind zwar noch einige übrig, die man aus der Sittenlehre Christi gegen dieses System vorgebracht hat, die ich aber in dem folgenden Abschnitt, der eine Vergleichung des Prinzips der Sittenlehre Christi und des Kants enthalten soll, zu beantworten versuchen werde.

Siebenter Abschnitt.

Vergleichung des christlichen Prinzips der Sittenlehre mit dem kantischen.

Der Philosoph muß bei seinen Untersuchungen nur Wahrheit zum Zweck haben; sie zu finden, muß sein eifrigstes Bestreben sein. Er muß daher nie ehe er seine Untersuchungen zu Ende gebracht hat, fragen, wohin wird das führen? werde ich auch nicht etwa auf Resultate stoßen, die den herrschenden Meinungen zuwider sind? Ihn muß bei seinen Nachforschungen nur der Gedanke leiten, daß er Wahrheit, es koste auch was es wolle, finden müße, und sie allein als Ziel vor Augen haben; thut er Seitenblicke, fürchtet er, daß das worauf er stoßen möchte, andern Sätzen widerstreiten könnte, so wird er leicht in Gefahr sein, vom Wege zu irren, und der

Wunsch

Wunsch gewiße Sätze, die ihm etwa von Jugend auf; als wahr genannt worden sind, wahr zu finden, wird seine Vernunft leicht verführen können, daß er selbst gegen sein Wissen seine Richtung ändert, und auf das los eilt, was er zu erreichen wünscht. Der Philosoph will finden, was wahr ist, nicht das, **wovon er wünscht**, daß es **wahr sein möchte**; wer also durch seine Wünsche sich irre machen läßt, wer durch sie verleitet inkonsequent schließt, verdient den Namen eines Philosophen nicht; nur der verdient diesen ehrwürdigen Namen, den keine Neigungen und Leidenschaften in kaltblütiger Untersuchung dessen was **wahr** und **recht** ist, stören, der streng konsequent ist, unbekümmert, was auch das Resultat aller seiner Untersuchungen sein werde, daher ist auch Hume in meinen Augen einer der verehrungswürdigsten Männer; er ging zwar von einem falschen Satze aus, den er und alle seine Zeitgenoßen als den allein wahren und richtigen

Grund-

Grundsatz alles unsers Erkennens und Wissens ansahe, und ob er gleich eben deshalb auf Resultate stoßen mußte, wo die Vernunft sich selbst, durch ihre eigene Kraft zertrümmerte, wo er sich in das dunkelste und schrecklichste Labyrinth des allgemeinsten Skepticismus versetzt sahe, wo auch selbst die Sätze, die die Vernunft so gern behaupten möchte, die mit ihr selbst und mit der Ruhe des Menschen so genau verbunden sind (ich meine den Glauben an Gottheit, Freiheit, und Unsterblichkeit) in Nichts zerstäubt wurden; so ließ der große Mann sich doch durch nichts irre machen und folgte muthvoll den Weg, den die nothwendigen Folgerungen der Vernunft ihn führten; und wußte es dahin zu bringen, daß Neigungen und Wünsche auf seine Untersuchungen keinen Einfluß hatten.

Man hat bei demjenigen, der bei seinen Untersuchungen ängstlich frägt; wohin wird das führen? gerechte Ursach zu fürchten, daß diese Angst ihn unvermerkt von der Wahrheit

ab-

abgeführt haben könne; ich will nicht einmal sagen, daß er vielleicht wissentlich dieselbe verdreht und verändert hat. Auch Kant hat seine Untersuchungen, über das was Recht ist, die ich in den vorigen Abschnitten meinen Lesern auseinander zu setzen versucht habe, ohne alle Seitenblicke fortgesetzt; er hat sich nicht gefragt, ob das, was er finden möchte, auch bis jetzt schon für wahr gehalten worden. Er ist in das Innere unserer Begehrungsvermögen gedrungen, er hat die Vernunft selbst als alleinige Richterinn über das was wahr und recht ist, sprechen laßen. Ist nun das, was er fand, Wahrheit, so wird alles, was ihr widerspricht, möchte es auch behauptet haben, wer da will, möchte die Autorität auf die man sich beruft, auch noch so groß sein, Irrthum; denn wer wird in unsern Tagen, wohl noch die Wahrheit des Satzes leugnen: Alles was den Sätzen, die die Vernunft als bewiesen wahr, als unbezweifelt wahr erkennt, widerspricht, ist falsch?

Dis

Dis vorausgeschickt, wird jeder, wie ich glaube leicht annehmen können, daß mir es bei der Untersuchung, die ich in diesem Abschnitte, wie der Titel desselben sagt anstellen will, allein um Wahrheit zu thun ist; gesetzt ich irre bei meinen Untersuchungen, so bitte ich mich zurecht zu weisen; aber wenigstens denke ich, wird doch niemand, wenn das Resultat meiner Untersuchung wäre, daß das christliche und Kantische Prinzip mit der Moral genau zusammen stimmten, sagen: daß ich um der Kantischen Philosophie eine Stütze zu geben, sie oder das Christenthum verdrehe, um sie übereinstimmend zu machen; oder wenn sich fände, daß diese beiden Prinzipien einander völlig entgegengesetzt wären, niemand behauptete, ich hätte nur eins dieser Prinzipien verstellt, um das Christenthum verächtlich zu machen. Wem das Resultat seiner Untersuchungen, so lange er untersucht, gleichgültig ist, dem würde man offenbar unrecht thun, wenn man behauptete,

daß

daß er zu Gunsten gewisser Lieblingsneigungen, von der Wahrheit entweder wider Willen oder vorsätzlich abgewichen sei.

Wenn ich eine Vergleichung der Kantischen Philosophie und des Christenthums anstellen will, so soll dis doch blos in Rücksicht der Prinzipien, die beide für die Sittlichkeit der Menschen geben, geschehen, und ich brauche es wohl gar nicht zu erinnern, daß mich die Fragen: Wer war Christus? von wem erhielt er seine Lehren der Sittlichkeit? hier gar nichts angehen; denn ich untersuche hier nur die sittlichen Grundsätze Christi, nicht ihren Ursprung.

Kants Prinzip habe ich im vorhergehenden, wie ich glaube, deutlich dargelegt, und es kömmt also, ehe ich die gedachte Vergleichung anstellen kann, nur noch darauf an, daß ich das Prinzip Christi aus einander setze.

Jedermann weiß, daß weder Jesus noch seine Apostel die Absicht hatten, ein System der Moral vorzutragen, sondern daß sie nur

gelegentlich, moralische Vorschriften ertheilten. Es wird also darauf ankommen, ob nicht irgend jemand von ihnen einmal gelegentlich erwähnt, welches der erste Grundsatz der Sittlichkeit sei; denn aus den einzelnen moralischen Vorschriften, wenn nicht die Beweggründe hinzugefügt sind, warum wir diese Vorschriften erfüllen sollen, läßt sich nicht auf das Prinzip schließen, welches derjenige zum Grunde legte, der diese Gebote der Sittlichkeit vortrug, weil alle Systeme in den einzelnen Sittengesetzen übereinstimmen. — Da findet sich nun unter den Aussprüchen Jesu selbst einer, (Matth. 22, 37—40.) der glücklicher Weise uns zeigt, was dieser große Mann für den ersten Grundsatz der Sittenlehre gehalten habe. Seine Worte sind: Das vornehmste und erste Gebot ist: Liebe Gott von ganzen Herzen; ihm steht ein anderes gleich wichtiges zur Seite: Liebe deinen Nächsten als dich selbst.

Es ist also keinem Zweifel unterworfen, daß Christus diese Sätze als den Grund der ganzen Moral angesehen hat, aber es entsteht nur die Frage, was für einen Sinn er mit diesen Worten verbunden habe? Da er selbst diesen Worten keine Erklärung beigefügt, so wird es freilich schwer sein, sich allgemein über den Sinn derselben zu vereinigen, und jeder wird in dem Gesagten sein System wieder zu erkennen glauben.

Das wichtigste in diesem Ausspruch, was vorzüglich eine Erklärung verdient, ist wohl der Ausdruck: Liebe. Dieser Ausdruck kann in einer doppelten Bedeutung genommen werden, pathologisch oder praktisch; Liebe im pathologischen Sinn ist die Neigung des Wohlwollens, die auf Vergnügen an der Existenz eines Gegenstandes beruht, praktische Liebe hingegen gegen jemand beweisen, heißt die Pflichten gegen ihn, gern erfüllen.

Welche von diesen Bedeutungen hat Christus mit dem Ausdruck Liebe verbunden? — Hier theilen sich die Partheien in zwei Theile, und ich will jezt die Gründe jeder Parthei anführen.

Jesus kann den Ausdruck Liebe nicht pathologisch genommen haben, denn Liebe als **Neigung gebieten**, ist Unsinn; Neigung kann nicht geboten werden, die muß sich finden. Sodann ist die Gottheit auch kein Gegenstand der Neigung; da sie kein Gegenstand der Sinne ist. Der Ausdruck: **Liebe Gott über alles**, kann also nichts anders sagen wollen, als: Erfülle g e r n die Befehle Gottes, und ziehe sie, wenn sie mit Deinen Neigungen in Widerstreit kommen sollten, allen andern vor. Und der Ausspruch: **Liebe Deinen Nächsten als Dich selbst**, hieße nichts anders, als: Uebe eben so gern Deine Pflichten gegen ihn als gegen Dich selbst aus. Vergleiche Kants Critik der praktischen Vernunft Seite 147 — 150.

Ich

Ich will statt der andern Meinung, eine Stelle aus Ewalds Briefen an Emma Seite 73 und folg. anführen.

„Gerne möcht' auch Kant die Varschriften Jesu zur Nächsten- und Feindesliebe in Vorschrift zu kalter Wohlthätigkeit aus Pflicht verwandeln; vielleicht, damit man ihm nicht zu ungelegner Zeit die Autorität Jesu entgegensetze. Aber ich wenigstens wollte lieber, daß Er Jesu ins Angesicht widerspräche, als daß er dem reinen und ganz menschlichen Menschenlehrer so einen Sinn unterlegte; denn nichts scheint mir seinem Geiste fremder, als die „praktische Liebe“ ohne Empfindung, für die mir überhaupt der Begrif fehlt. Es versteht sich, daß Jesus nicht von der hohen, alles erfüllenden Leidenschaft rede, die sich der Mensch nicht geben und nicht nehmen kann. Es versteht sich, daß ein Mensch vorausgesetzt wird, der überhaupt lieben kann; dem nur auf die Gegenstände und den Umfang der Liebe gewinkt wird.

Jesus sprach immer zu Menschen mit ganzem, gesunden Menschengefühl, und ein solcher Mensch kann lieben und liebt irgend etwas, was es auch sei. Aber Liebe ist bei Jesu immer **Empfindung**, nie **Handlung**; Er setzte Liebe zum **Grunde**, aus dem manche Handlung folgen soll; machte sie aber nie zur Handlung selbst. Bei seinem barmherzigen Samariter fängt die Nächstenliebe nicht mit kalter Pflicht, sondern mit Erbarmen an: „ihn jammerte der Mensch" (Luca 10, 33.) Als Er seinen Schüler fragte: „Hast Du mich lieb?" – Da wollt Er gewiß kein Versprechen von Petrus, gegen Ihn aus Pflicht wohlthätig zu sein. Er unterscheidet Liebe gegen Feinde und **Wohlthätigkeit** gegen Feinde ausdrücklich (Matth. 5, 44); und seine eigene Liebe, die Er zum Muster setzt, brach manchmal in Thränen aus, welche kalte Pflicht noch nie erpreßt hat. Sein Apostel hat Ihn auch ganz anders verstanden, weil er so energisch sagte: "und wenn

ich

ich all' mein Vermögen den Armen gäbe, und ließe meinen Leib brennen und hätte der Liebe nicht; so wäre mir es nichts nütze. „Ja; stände es so isolirt, wie der Text in manchen Moralpredigten da: — "Du sollst Deinen Nächsten lieben" — „liebet eure Feinde" — so wär' es allerdings ein sonderbarer Befehl: aber die Vorschrift steht in der genauesten Verbindung mit jenen Lehrsätzen von Menschenbestimmung, Menschenverwandschaft und Menschenwerth mit den Lehren von der individuelsten Vorsehung Gottes, ohne die nichts geschehen, der ärgste Feind uns nicht schaden kann; mit der großen Wahrheit, daß jedes Gift vom Menschen bereitet, mir Arznei werde durch Gott. Jesus sezt Menschen voraus, die diese Wahrheiten fest glauben, im Glauben daran leben; und diesen giebt Er Winke, wie sie sich betragen sollen. —"

Offenbar thut Herr Ewald Unrecht, daß er Kant beschuldigt, er fürchte, daß man

ihm zur ungelegenen Zeit die Autorität Jesu entgegensetzen möchte, und daß er deshalb den Ausspruch desselben verdrehe. Was wäre das für ein Philosoph, der Autoritäten fürchtete? Und ein Kant sollte dis? — Ferner versichre ich den Herrn Ewald, daß Kant gewiß überzeugt ist, daß Jesus mit seinem Ausspruche Liebe Gott u. s. w. den Sinn verbunden habe: Erfülle gern die Gebote Gottes und die Pflichten gegen Deinen Nächsten; und daß es überhaupt dem Charakter dieses großen Mannes gänzlich zuwider ist, irgend etwas (sei es auch zu Gunsten seines Systems) zu behaupten, was er nicht für wahr hält. Ich bitte die Leser wegen dieser kleinen Ausschweifung, die ich einem Manne, der mein Lehrer und Freund ist, schuldig zu sein glaubte, um Verzeihung, und kehre zur Sache zurück. So viel erhellt aus dem ganzen Ausspruch Christi, daß er den Grundsatz der Selbstliebe: Thue alles um Dein selbst willen, aufheben, und einen andern

und bessern an seine Stelle setzen wollte. Offenbar wollte er wohl sagen: Nimm bei Deinen Handlungen nicht blos auf Dich selbst Rücksicht, sondern untersuche zuvor (dis erhellt aus den Ausdrücken: das vornehmste und größte Gebot — das andre ist ihm gleich) ob das was Du thun willst auch mit den Geboten Gottes, und mit den Pflichten gegen Deinen Nächsten übereinstimmt. Christus giebt also ein Kennzeichen an, woran man erkennen könne, ob eine Handlung gut sei, nämlich dann, wenn man dabei nicht blos auf sich, sondern zugleich auch auf die Gottheit und auf seinen Nächsten Rücksicht nimmt. Man solle sich fragen, ist die Handlung die Du thun willst, auch dem Willen Gottes gemäß? — Würde sie Dein Nächster auch billigen? Hierdurch würde nun offenbar nichts anders ausgedruckt, als was der formale Grundsatz der Moral aussagt; daß nur solche Handlungen gut wären, die von allen vernünftigen Wesen

(Christus nennt hier nur die uns bekannten, Gott und die Menschen) gebilligt werden können.

Hierinn würde also der Grundsatz Jesu mit dem des Kant vollkommen übereintreffen, und hierüber sind auch wohl beide Partheien im Grunde einig; der Streit ist nur, was Christus zum Bewegungsgrund der Handlungen, die gut sein sollen fordert; und da behaupten einige (wie z. B. Herr Ewald), er habe Liebe (dis Wort zwar nicht als Leidenschaft, sondern blos als Neigung genommen) als den Bestimmungsgrund des Willens angegeben; andere aber mit Kant, Christus habe in diesem Grundsatze nicht zeigen wollen, welches der Bestimmungsgrund unsers Willens sein müße, wenn unsere Handlungen moralisch sein sollen, sondern er halte uns vielmehr das Ziel der Sittlichkeit, wonach wir streben sollen, vor, daß wir nämlich unsere Triebe und Neigungen so der Vernunft unterordnen, die Vernunft so

herr=

herrschend machen, daß wir jede Handlung gerne thun, wenn wir erkennen, sie sei Pflicht gegen Gott oder gegen unsern Nächsten. Jene behaupten Christus habe **pathologische**, diese er habe **praktische Liebe** geboten. *)

So viel scheint mir freilich ausgemacht, daß es unmöglich und wiedersinnig ist, Liebe als Neigung zu gebieten. Wie kann man mir gebieten, ich soll gegen meinen Feind Lie-

*) Herr Ewald gesteht, daß er mit dem Worte praktische Liebe keinen Begrif verbinde; und doch versteht er in der Folge Wohlthätigkeit aus Pflicht darunter und behauptet, daß dis nicht der Sinn sein könne, den Christus mit dem Ausdruck Liebe verbinde, welches zu beweisen, er mehrere Stellen citirt. Allein Kant hat nicht behauptet, daß Christus unter Liebe — Wohlthätigkeit aus Pflicht verstanden habe, sondern er erklärt sich Critik der praktischen Vernunft Seite 147 bis 150 so darüber, als ich es im obigen auseinandergesetzt habe. Herr Ewald hat wahrscheinlich nur Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Seite 13. die er auch allein citirt, vor Augen gehabt, wo Kant diesen Punkt nur beiläufig ganz kurz berührt, und wo er also etwas dunkel ist.

Liebe empfinden? Hängen denn die Empfindungen für ein Objekt, von meiner Willkühr ab, so daß sie mir durch ein Gebot auferlegt werden können? – Was würde man sagen, wenn es jemanden einfiele, dem andern zu befehlen, daß ihm der Zucker bitter und der Wermuth süß schmecken solle? Ja, sagt Herr Ewald, es ist hier nicht von der hohen alles erfüllenden Leidenschaft die Rede, die sich der Mensch nicht geben und nicht nehmen kann. Wenn von dieser die Rede wäre, wäre es freilich, wo möglich, noch ärger; aber selbst, wenn man unter Liebe blos Neigung versteht, so kann diese, da sie auf Empfindung beruht, schlechterdings nicht geboten werden. — Folgenden Einwurf, des Herrn Ewald verstehe ich nicht recht: „Es versteht sich, daß ein Mensch vorausgesetzt wird, der überhaupt lieben kann, dem nur auf die Gegenstände und den Umfang der Liebe gewinkt wird."

Die Empfänglichkeit für die Empfindungen der Liebe überhaupt ist zwar schlechterdings unentbehrlich, wenn ein bestimmter Gegenstand diese Empfindungen in uns hervorbringen soll; aber Empfänglichkeit für die Empfindung der Liebe, ist ja noch nicht Liebe selbst; weil sich in mir die Möglichkeit zur Liebe findet, werde ich deshalb nicht schon jeden mir gegebenen Gegenstand nach Belieben lieben können. Wenn dieser Gegenstand nun einmal nicht diese, sondern die grade entgegengesetzten Empfindungen in mir bewirkt, so wird alles Winken umsonst sein. Aber Herr Ewald glaubt, daß die Wahrheiten von Menschenbestimmung, Menschenverwandschaft, Menschenwerth, solche pathologische Liebe erzeugen werden? Ich glaube, daß alle diese so schönklingenden Aussprüche am Ende doch äußerst wenig bewirken; aber gesetzt auch, diese Gründe brächten wirklich Liebe hervor, so würde ja doch Liebe nicht *geboten*, sondern sie würde bewirkt,

wirkt; wie aber bei demjenigen, der durch die Sätze: Wir sind alle Abkömmlinge eines Menschenpaars u. s. w. nicht zur Liebe als Neigung bewogen wird? Offenbar werden die Sätze, daß alle Menschen als vernünftige Wesen insofern sie uns gleich sind, und daß wir daher die übrigen Menschen ihrer Vernunft wegen eben so achten müßen, als uns selbst, den Schlußsatz geben: daß wir gegen sie eben die Verpflichtungen haben als gegen uns selbst. Aber dieser Schlußsatz gebietet nicht Liebe als Neigung, sondern Erfüllung der Pflichten gegen unsern Nächsten.

Vielleicht setzen folgende Bemerkungen Kants Meinung in ein noch helleres Licht: Liebe (pathologische) ist Wohlwollen aus Neigung. Dieses Wohlwollen kann nicht geboten werden. Es giebt aber überdis auch Wohlwollen aus Verbindlichkeit, die wohl geboten werden kann.

Ich kann es als Gebot der Vernunft anerkennen, die Glückseeligkeit anderer so viel ich kann zu befördern, und wenn ich dis Gebot erfülle, dann übe ich Wohlwollen aus Verbindlichkeit. Wiederhole ich nun die Erfüllung dieses Gebots die Ausübung dieses Wohlwollens so oft, daß sie mir leicht und angenehm wird; so wird daraus eine Neigung zum Wohlwollen entspringen. Erfülle ich ferner stets die Pflichten gegen meinen Nächsten deren Erfüllung er mit Recht fordern kann, übe ich mich, stets gerecht gegen ihn zu sein, so wird daraus eine Neigung zur Gerechtigkeit entspringen. Christus hat also durch obigen Satz: liebe Deinen Nächsten als Dich selbst, vielleicht sagen wollen: Uebe Dich in der Erfüllung der Pflichten (sowohl der Gerechtigkeit als des Wohlwollens) gegen Deinen Nächsten so sehr, daß Du am Ende eine Neigung erhältst, diese Pflichten zu üben. Ein gleiches gilt von den Pflichten gegen Gott. — Hat Christus nun wirklich diese

prak-

praktische Liebe gemeint? — Man muß diese Frage offenbar bejahen, wenn man nicht anders behaupten will, Christus habe sich wohl so irren können, daß er gemeint habe, Liebe als Neigung laße sich gebieten. —

Freilich zeigt uns dieser Ausspruch Christi sodann nur an, was Er für das Ideal unsers Strebens erkannt, aber er giebt nicht unmittelbar an, was Christus für den sittlichen Bewegungsgrund des Willens gehalten hat.

Wir haben aber andere Aussprüche von ihm, die uns schließen laßen, daß er wirklich das System der Glückseeligkeit nicht angenommen habe: Er sagt einmal zu seinen Schülern (Luca 17, 10.) „Wenn Ihr alles gethan habt, was Euch befohlen ist, so sprecht: wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren.“ Ein sicherer Beweis, daß Christus alle Handlungen auf den Begrif der **Pflicht**, als den höchsten und ersten zurückführte. Ein

andermal sagt er: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das andere alles zufallen.“ (Matth. 6, 33) Das soll doch wohl nichts anders heißen, als: Strebet vor allen Dingen dahin, daß Ihr würdige Mitglieder im Reiche Gottes (im Reiche der vernünftigen Wesen, deren Oberhaupt die Gottheit selbst ist) werdet, und das könnt Ihr nur dadurch, daß Ihr die Pflichten, die Euch Vernunft kennen lehrt, treu erfüllt. Glückseeligkeit zu erlangen, muß nie Euer Hauptzweck sein, doch könnt Ihr hoffen, die Gottheit werde Euch glücklich machen, wenn Ihr tugendhaft seid. — Auch würde Er, wenn Er ein Anhänger des Systems der Glückseeligkeit gewesen wäre, seinen obigen Grundsatz: Liebe Gott u. s. w. so haben ausdrücken müßen: **Liebe Dich selbst über alles, Gott aber und Deinen Nächsten um Dein selbst willen.** *) So aber indem er fordert daß

*) Kants Critik der praktischen Vernunft Seite 148.

das Wohlwollen gegen uns, mit dem Wohlwollen gegen andere vollkommen gleich sein soll, so fließt daraus daß er allein die Tauglichkeit einer Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung als Kennzeichen der Sittlichkeit derselben ansahe. Freilich hat sich Christus nicht so deutlich und bestimmt ausgedrückt, aber er hat sich doch dis wie aus den angeführten Aussprüchen erhellet (wenn vielleicht auch nur dunkel) gedacht, und dis heißt auch nicht viel behauptet, da selbst in der gemeinsten Menschenvernunft diese Kennzeichen der sittlichen Maximen wenn gleich noch dunkel und unentwickelt sich finden und in ihren Urtheilen über die freien Handlungen der Menschen durchschimmern. Ich bin überzeugt, daß wenn Christus den von Kant aufgestellten Grundsatz der Moral gehört hätte, er gewiß demselben beigepflichtet, und gesagt haben würde, daß er dasselbe habe ausdrücken wollen.

Endlich scheint mir die von Christo erzählte Parabel vom ungerechten Haushalter,

Luca

Luca 16. auch ein Beweis zu sein, daß er Sittlichkeit und Klugheit unterschieden habe. Er hatte seinen Schülern lange schon die Gebote der Sittlichkeit vorgehalten, nun aber will er ihnen zeigen, daß es selbst der Klugheit gemäß sei, die Gebote der Sittlichkeit zu erfüllen, daß selbst schon größtentheils die Gebote der Sittlichkeit mit den Rathschlägen der Klugheit übereintreffen; und er räth ihnen diese Klugheit von den Geschäftsleuten (Weltkindern) zu lernen. Ich gestehe gern, daß auch diese Erklärung der Parabel ihre schwachen Seiten hat, und ich gebe sie daher auch blos für Vermuthung aus; aber welche Erklärung dieser so dunklen Parabel hat nicht ihre schwachen Seiten? —

Ob nun aber Christi Schüler mit dem Ausspruch ihres großen Lehrers eben diesen Sinn verbunden haben, oder ob sie ihn etwa nicht verstanden, oder welches auch sein kann, die Menschen zu dieser reinen Sittlichkeit erst nach und nach vorbereiten wollten, und da-

her Liebe im pathologischen Sinn nahmen, laße ich unentschieden. Johannes wenigstens scheint mir dis Wort wirklich so genommen zu haben. Vielleicht hielten sie es für rathsam, die rohen Juden, die doch den größten Theil ihrer Schüler ausmachten, durch den Trieb der Menschenliebe (durch das sympathetische Mitgefühl, wie Hutcheson sagen würde) allmählig zur Maxime der reinen Sittlichkeit zu leiten und den Menschen darauf vorzubereiten, daß er sich gewöhne, die Maxime seines Handelns an der Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zu prüfen.

Dem sei wie ihm wolle, wir stehen jetzt auf einer höhern Stufe der Kultur, und können uns das reine Vernunftgesetz allein, abgesondert von Trieben und Neigungen, als die Richtschnur unsers Verhaltens vorstellen.

Man könnte hier folgenden nicht unrichtigen Einwurf machen; nach der gegebenen Erklärung des Ausspruchs Christi: Liebe Gott u. s. w. würde Christus fordern, daß

wir

wir dahin streben sollten, daß unsere Neigungen und die Gebote der Vernunft zusammentrafen; und dis würde, wie oben erinnert, nur dadurch zu erlangen sein, daß wir uns in der Tugend übten. Uebung in der Tugend bringt Gewohnheit der Tugend hervor, verschaft also Leichtigkeit in Ausübung derselben, vermindert aber auch eben deshalb unser Verdienst; denn dis wächs't mit der Größe der Hindernisse, die wir zu besiegen haben. Um unser Verdienst also recht zu erhöhen, müßten wir uns nicht an die Tugend gewöhnen. — Ich unterscheide Gewohnheit und Angewohnheit. Gewohnheit heißt eine durch Uebung erlangte Fertigkeit und Leichtigkeit. Angewohnheit heißt eine durch oftmalige Wiederholung erlangte Nothwendigkeit. Man kann sich daher wohl an die Tugend gewöhnen, aber man muß sie sich nicht angewöhnen, d. h. man muß zwar suchen es dahin zu bringen, daß wir, so bald wir erkennen, daß Etwas

Pflicht sei, mit Leichtigkeit diese Pflicht erfüllen, aber die Vorstellung des Gebots muß doch immer bei der Handlung sich finden, d. h. die Tugend muß Gewohnheit werden. — Ist die Tugend aber Angewohnheit, wie man einem Kinde z. B. die Ordnung und Reinlichkeit angewöhnen kann, so fällt freilich alles Verdienst weg, weil alsdann die Handlung mechanisch geschieht, ohne daß die Vernunft die Gründe der Handlung vorhält. — Derjenige, der sich vorsetzt, daß er durch Uebung es in der Tugend zur Fertigkeit bringen wolle, dem wird diese Fertigkeit, wenn er sie erlangt hat zum Verdienste angerechnet werden müssen, und sie würde das ersetzen, was er etwa bei der Verringerung des zu überwindenden Hindernisses an Verdienst verlöhre. — Aber gesetzt auch es würde wirklich sein Verdienst durch diese Fertigkeit geschmälert, so wird er doch, wenn er auch in einer Art von Tugend eine Fertigkeit erlangt hat, noch immer sich un-

unendlich viel Verdienst bei den andern Arten von Tugenden erwerben können, und er darf nicht fürchten, daß am Ende nichts für ihn zu thun übrig bleiben werde, da das Ideal der Heiligkeit, daß die Vernunft uns vorhält, von uns als endlichen Wesen nie vollkommen erreicht werden kann.

Ich könnte nun diesen Abschnitt schließen, wenn nicht Herr Ewald, der, wie schon gesagt, den Ausspruch Christi: Liebe Gott über alles und Deinen Nächsten wie Dich selbst, auf wirkliche in uns sich findende Neigung deutet; eine Vergleichung des Kantischen Moralprinzips mit dem Moralprinzip Jesu in dem Sinne genommen, als er es genommen wissen will, angestellt hätte, die doch eine Beleuchtung verdient. Ich will nicht von neuem erinnern, daß ich gerne mich eines bessern belehren laße, wenn ich irre.

„Das Moralprinzip Jesu — wird von allen Menschen gefaßt, weil jeder mehr oder weniger fühlt, was Liebe ist.“

„Das Moralprinzip Kants — kann von den meisten Menschen gar nicht gefaßt werden, weil die wenigsten wissen, was gut wäre, wenn es allgemeines Gesetz würde.“

Das Moralprinzip Jesu beruht also, nach Herrn Ewalds Behauptung auf Gefühl; aber auch eben deshalb auf einem sehr unsichern Grunde. Wie, wenn nun jemand die Pflichten gegen einen seiner Nebenmenschen nicht erfüllt, weil er keine Liebe für ihn fühlt? Und wenn nun Tugend auf der mehr oder mindern Liebe beruht, so wird Tugend selbst ein sehr relativer Begrif sein, und was man bei einem Menschen Tugend nennt, möchte bei dem andern Laster genannt werden müssen. Und wer wird wohl Tugend, in der die ganze Würde des Menschen besteht auf Gefühle beruhen laßen? —

Das Kantische Moralprinzip könne nicht von jedermann gefaßt werden, weil die wenigsten einsehen, was gut wäre, wenn es allgemeines Gesetz würde? — Kant drückt das formale Moralprinzip aber nicht so aus: **Thue nur das, was gut sein würde, wenn es allgemeines Gesetz würde;** denn da würde Zweideutigkeit in dem Ausdrucke **gut** sich finden, soll es heißen **moralisch gut, gut an und für sich,** davon soll uns ja eben diese Formel Kennzeichen angeben; soll es so viel heissen als **nützlich,** so ist es nicht richtig, denn wir abstrahiren beim Sittlichen von allen Nutzen. Die Formel heißt vielmehr: Handle nur nach solchen Maximen, **von denen Du wollen kannst,** daß sie allgemeine Gesetze werden. Und dieser Grundsatz ist leicht faßlich, und der gemeine Mann prüft, wie ich schon oben gezeigt habe, seine und anderer freie Handlungen darnach.

„Das Moralprinzip Jesu ist allgemein, fordert aber von jedem nur so viel, als er vermag. Wie wahr und rein jemand sich selbst oder andern lieben kann, das ist Maaßstab für ihn. Es setzt verschiedene Empfänglichkeit und verschiedene Kräfte voraus.“

„Das Moralprinzip Kants — ist auch allgemein; fordert aber von einem so viel, wie von dem andern, als hätten alle gleiche Empfänglichkeit und gleiche Kraft.“

Das Moralprinzip Jesu würde in dem Sinne des Herrn Ewald genommen, alle Sittlichkeit überhaupt zerstören, und alle Zurechnung aufheben. Denn wenn Neigung der Bestimmungsgrund des Willens sein soll, diese sich aber niemand weder geben noch nehmen kann, so wird ihm auch nicht zuzurechnen sein, daß er so und nicht anders handelte,

te, denn was konnte er dafür, daß er nur diesen Grad der Liebe und keinen andern empfand?

Kants Moralprinzip bestimmt nun freilich für alle Menschen, in so fern sie vernünftige Wesen sind, einerlei Zweck, weil Vernunft, die sich in ihnen allen findet, als Vermögen überall gleich ist, und also auch gleichen Zweck haben muß. Aber der Mensch ist nicht reine Vernunft, sondern in ihm finden sich überdis noch Triebe und Neigungen, deren Stärke und Schwäche, und folglich deren größerer oder minderer Einfluß von der subjektiven Beschaffenheit eines jeden Individuums abhängt. Wenn also auch alle Menschen gleiches Ziel haben, so haben doch nicht alle gleiche Hindernisse zu überwinden, und darnach würde doch immer bestimmt werden müssen, welches Ziel diesem oder jenem, bei seiner individuellen Beschaffenheit zu erreichen möglich war, und hiernach wird

sich auch die Imputation richten müssen, die freilich nur der allein genau bestimmen kann, der den Grad der Kräfte jedes Individuums und die Stärke der Hindernisse, die sich bei ihm finden, kennt; d. h. nur allein die Gottheit kann genau den Werth unserer Handlungen bestimmen. Alle Menschen haben als vernünftige Wesen Ein Ziel, und alle erkennen das Gebot der Vernunft an, sich nach **Maaßgabe ihrer Kräfte**, diesem Ziele immer mehr und mehr zu nähern.

„Das Moralprinzip Jesu fasset den ganzen Menschen, ist Ziel für den ganzen Menschen; in der Voraussetzung, daß Vernunft und Empfindung, Kopf und Herz zugleich gefaßt werden müsse, wenn man stark auf den Menschen wirken will."

Das

„Das Moralprinzip Kants ist Regel für die Vernunft, fasset einseitig die Vernunft in der Voraussetzung, daß sich bei dem Menschen, alles nach der Vernunft bequemen werde.“

Die Vernunft erkennt nichts über sich, also wird sie auch ihre Gesetze für die Höchsten halten, und das Sittengesetz wird aus ihr allein hergeleitet werden müssen. Freilich wird dis Gesetz so dargestellt noch nicht Tugend befördern, es kömmt nun darauf, an, diesem Gesetze Wirksamkeit zu verschaffen. Wie dis anzufangen sei, kann nicht in einer Critik der praktischen Vernunft, oder in einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gelehrt werden, sondern das gehört in die eigentliche Moral. Ich bitte den Leser zu vergleichen, was ich über diesen Punkt im sechsten Abschnitt gesagt habe. Auch kann man einige Winke zu einer solchen Anweisung dem Sittengesetz Eingang zu verschaffen, in dem Abschnitte von Kants Critik der praktischen

schen Vernunft, der die Methodenlehre abhandelt, finden, und worauf ich, um nicht ohne Noth weitläuftig zu sein, verweise.

„Das Moralprinzip Jesu – schließt das Ich mit ein, weil Liebe glücklich macht; arbeitet aber der Selbstsucht entgegen, weil Liebe blos in Anderer Glück eigenes Glück findet.“

„Das Moralprinzip Kants – schließt jede Hinsicht auf sich selbst aus; arbeitet also freilich der Selbstsucht auch entgegen.“

Beruhte das Moralprinzip Jesu auf Glückseeligkeit, so wäre es, nach dem was ich im ersten Theil dieser Schrift über das Prinzip der Selbstliebe und der Glückseeligkeit gesagt habe, zu einem ächten Moralprinzip vollkommen untauglich. Ferner ist es falsch, wenn behauptet wird, daß das formale Moral-

ralprinzip alle Hinsicht auf uns selbst ausschließe; denn es ist so gar eine Pflicht unsere Glückseeligkeit zu befördern, nur müßen wir unsere Maximen so einrichten, daß sie allgemein werden können. Man vergleiche den vorhergehenden Abschnitt.

„Das Moralprinzip Jesu — knüpft also Pflicht und Selbstliebe zusammen, und macht diese Verbindung unschädlich."

„Das Moralprinzip Kants — knüpft beides nicht zusammen."

Wäre die Liebe, die Jesus gebietet Neigung, so würden in seinem Moralprinzip Pflicht und Selbstliebe nicht zusammen verknüpft, sondern sie wären beide ein und dasselbe. — Das Moralprinzip Kants verwandelt durch die Vorstellung der Pflicht die Selbstsucht in eine vernünftige Selbstliebe,

indem sie uns zugleich auf alle vernünftige Wesen Rücksicht nehmen heißt, und verbindet also wirklich Pflicht und Selbstliebe.

„Das Moralprinzip Jesu – giebt Handlungsregel, winkt aber zugleich auf Handlungsgrund; (daß Gott liebenswürdig sei, Menschen aus Einer Familie stammen) oder es wäre Unsinn.“

„Das Moralprinzip Kants – giebt blos isolirte Handlungsregel und winkt nicht auf Handlungsgrund.“

Ich verstehe den obigen Satz so: das Moralprinzip Jesu gebietet nicht blos Liebe als Neigung, denn sonst wäre es Unsinn, sondern es giebt zugleich den Grund an, warum wir lieben müßen, nämlich Gott, weil er liebenswürdig ist, und unsern Nächsten weil wir Menschen alle aus Einer Familie

stam=

stammen. — Es scheint nun freilich, als wenn durch gegebene Gründe jemand zur Liebe gezwungen werden könnte; allein Liebe als Neigung hängt oft gar nicht von uns ab, wir können oft troz aller Gründe für einen Menschen keine Neigung fühlen; aber praktische Liebe kann bewirkt werden, daß wir nämlich gewissenhaft unsere Pflichten gegen ihn erfüllen, und eilen, ihm Gefälligkeiten zu erweisen. —

Nimmt man Liebe zu Gott in einem andern als praktischen Sinn, versteht man etwas anders, als die Erfüllung seiner Gebote darunter, so wird diese Liebe schwärmerisch, und bringt alle die Greuel hervor, die Schwärmerei zu erzeugen pflegt. — Erfüllung der Gebote der Gottheit aus einem andern Grunde, als weil sie zugleich Gebote der Vernunft sind, ist nicht Sittlichkeit, wie ich dis bei der Prüfung des Crusiusschen Systems gezeigt habe. — Wir sollen unsern Nächsten lieben, weil wir alle von Adam ab-

stammen, mag zwar recht gut klingen, allein ich zweifle, daß viele sich durch diesen Grund dahin gebracht werden finden, daß sie um dieser weitläuftigen Verwandschaft willen, Neigung für alle Menschen empfinden. — Bei wem nun dieser Handlungsgrund nicht hervorgebracht werden kann, der wird also auch nach dieser Meinung von der Erfüllung der Pflichten loszusprechen sein.

Das Moralprinzip Kants winkt nicht auf Handlungsgrund? — Sagt Kant nicht deutlich genug, daß die Gesetze der Sittlichkeit in der Vernunft selbst gegründet sind, daß sich die Vernunft selbst zerstören würde, wenn sie diese Gesetze aufgäbe, daß mit ihnen Freiheit und Würde des Menschengeschlechts verbunden sind!

„Das Moralprinzip Jesu — läßt Spielraum für außerordentliche Thaten außer-

ordent-

ordentlicher Menschen, weil der Grad der Liebe unbestimmt und unbestimmbar ist.“

„Das Moralprinzip Kants — läßt solchen Spielraum nicht, weil Jeder nur das thun soll, was gut wäre, wenn es Alle thäten.“

Ein Gesetz, was nicht so bestimmt ist, daß man schlechterdings alle freien Handlungen darnach beurtheilen kann, das seiner Unbestimmtheit wegen, Deutungen zuläßt, ist kein Gesetz. Doch das will wohl Herr Ewald durch den verlangten Spielraum nicht sagen. Er glaubt blos, daß durch Kants Moralprinzip alle Handlungen der Menschen einander vollkommen gleich aussehen werden, weil von Allen ein und dasselbe gefordert wird; da hingegen bei dem Prinzip Jesu (wie er es sich denkt) der Grad der Liebe bei einzelnen Menschen nicht bestimmt werden kann, und folglich Handlungen von verschie-

dener Größe daraus fließen können. — Aber auch nach dem Kantischen Moralprinzip werden außerordentliche Menschen außerordentliche Thaten thun können. Unsere Vernunft findet in der Sinnlichkeit stets Hindernisse, ihre Gebote ins Werk zu richten; Triebe und Neigungen, selbst äußere Umstände wirken oft so stark auf uns ein, daß die Vernunft endlich unterliegt: Wer nun außerordentliche Kräfte hat, der wird auch außerordentliche Hindernisse besiegen können, und in ihm wird also die Vernunft selbst da die Oberhand behalten, wo die Vernunft vieler anderer Menschen gewiß untergelegen hätte. — Ist Christus größer, wenn er aus Neigung fürs Menschengeschlecht sich kreutzigen ließ? oder wenn die Vorstellung, daß es Pflicht sei, für die Wahrheit das Leben zu laßen, ihm den heldenmüthigen Entschluß eingab sich lieber hinrichten zu laßen, als sie zu verleugnen? —

Der

„Der Mensch, der das Moralprinzip Kants befolgt, wird gut, weil er Kraft hat, Einem Grundsatze zu folgen.“

„Der, der das Moralprinzip Jesu befolgt, wird gut, weil er liebt.“

Und nun frägt Herr Ewald seine Emma: „Und welchen zögest Du vor? — Doch das ist ja wohl bey Dir keine Frage. – Schon sehe ich die aufgehobene Hand um mich dafür zu bestrafen. – Also kein Wort mehr.“

Alle Hochachtung für die Urtheilskraft der Freundinn des Herrn Ewald, aber ihr Urtheil kann hier nicht entscheidend sein. Ein Mensch der aus Neigung Gutes thut, ist liebenswürdig, aber unsere Achtung hat er nicht, diese gebührt dem allein, der selbst gegen alle Neigung, die Gebote der Vernunft erfüllt, weil er sie als solche anerkennt.

Ich würde zu weitläuftig werden, wenn ich noch die übrigen Vergleiche des Kantischen Moralprinzips, und das der pathologischen Liebe, die Herr Ewald in seinen Briefen an Emma anstellt, durchgehen wollte; ich will blos noch zwei seiner Behauptungen durchgehen. Er sagt Seite 86: „Aus natürlicher, natürlich gewordener Empfindung gut handeln, ist **göttlich**; aus Grundsatz gut handeln ist **menschlich**.“ Die Wörter **göttlich** und **menschlich**, sind hier, wie es mir scheint, nicht richtig gebraucht. Die Handlungsweise der Gottheit, wo Wille und Gesetz von selbst zusammenfällt, bei dem ein heiliger Wille sich findet, kann nie von Menschen erreicht werden. Von der Gottheit annehmen, sie handle aus Liebe, und diese Liebe in Empfindung bestehen laßen, heißt die Gottheit zum sinnlichen Wesen herabwürdigen, und sie **menschlich** sich denken. Und dann Handlungen, die aus natürlichen Empfindungen hervorgebracht werden, mögen zwar sehr liebenswürdig sein, in

so-

sofern sie auf unser Wohl abzwecken, aber sittlich sind sie nur dann, wenn die Vernunft sie hervorgebracht hat. Aus Grundsatz gut handeln, ist allein moralisch gut, und muß daher von der Gottheit eben so wie von jedem andern vernünftigen Wesen als Gesetz anerkannt werden. Man könnte daher weit eher sagen: Nach Grundsätzen handeln, ist **göttlich**, nach Empfindungen **menschlich**.

„Auf eben dieser 86sten Seite sagt Herr Ewald: Wer viel Gutes thut aus Empfindung, den hat Gott gut gemacht; wer viel thut aus Grundsatz, der machte sich selbst gut. Freilich mag das letztere verdienstlicher sein, als das erste: aber ob auch wahrer, reiner, einfacher? Ich denke nicht.“

Hier muß Herr Ewald selbst zugestehen, daß bei dem Prinzip der pathologischen Liebe, alles eigene Verdienst, also auch alle Zurechnung wegfällt; und der Mensch zu einer Maschiene, die durch innere Triebräder regiert

wird, herabgesetzt wird. Gesetzt auch, die Tugend von Gott gewirkt, sei reiner, wahrer, einfacher (ob dis gleich nicht angeht, da Tugend ohne Freiheit ein Unding ist), als die durch unsere eigene Kraft hervorgebrachte, so ist doch die erstere nichts werth, gegen die leztere, weil bei der erstern kein Verdienst statt findet. Aber was für ein Saz, wer aus Empfindung gut ist, den hat Gott gut gemacht; wer viel thut aus Grundsaz, der machte sich selbst gut! — Wird da der Gottheit nicht alles Böse zugeschrieben, was geschieht! —

Ich kann diesen Abschnitt nicht schließen, ohne noch eine Bemerkung hinzugesezt zu haben. —

Das Menschengeschlecht könnte nicht bestehen, wenn alle Menschen allein aus Selbstsucht handelten. Die Vernunft schränkt durch das Sittengesez diese Selbstsucht ein, verwandelt sie in vernünftige Selbstliebe, und

indem sie uns nur nach solchen Maximen zu handeln befiehlt, von denen wir wollen können, daß sie von allen vernünftigen Wesen befolgt werden, so lehrt sie uns auf unsere Nebenmenschen Rücksicht nehmen, und so würde, wenn ihre Gesetze befolgt würden, die größte Harmonie unter den Willensäußerungen der Menschen, und der größte Wohlstand statt finden. Allein da die Natur freie Menschen schaffen wollte, und die Menschen folglich diese Gesetze befolgen oder nicht befolgen konnten; da ferner die Cultur der Vernunft nur nach und nach so groß werden konnte, daß man ihre praktischen Gesetze sich abgesondert zu denken im Stande war, so konnte die Natur eine so wichtige Sache, als die Erhaltung und der Wohlstand des Menschengeschlechts war, nicht allein von dieser Cultur der Vernunft, die von zufälligen Umständen abhängt, abhängen laßen, sondern sie setzte dem Triebe der Selbstliebe, den Trieb des sympatheti-

schen Mitgefühls an die Seite, der in der Kindheit des Menschengeschlechts und in der Rohheit ihrer Erkenntniße die Stelle der Vernunft so gut als möglich vertreten, und die Selbstsucht einschränken sollte. Sobald aber die Vernunft stark genug geworden war, sich als Beherrscherinn der Sinnlichkeit zu betrachten und ihre Rechte zu kennen, so mußte sie ihre Gesetze frei von allen Antrieben der Sinnlichkeit bestimmen. — Vielleicht daß die Apostel (und wenn man will selbst auch Christus) den Gang der Natur gingen, einsahen, daß ihre Zeitgenössen für diese reinere Sittenlehre noch nicht aufgeklärt genug waren, und daher den Trieb des sympathetischen Mitgefühls dem Triebe der Selbstliebe an die Seite setzten. Aber das ist doch bloße Vermuthung, und wenn sie auch richtig wäre, so würde doch nichts zum Schaden der reinern Sittenlehre Kants daraus folgen; — wohl uns, daß wir so weit in der Cultur fortgerückt sind, daß wir ein Sittengesetz erkennen,

was

was Christus, wie ich oben gezeigt habe, gewiß schon dunkel gedacht hat, was aber dieser große Menschenkenner vielleicht noch für zu rein hielt, um es den Menschen schon bekannt zu machen.

Achter Abschnitt.

Tugend und Sittlichkeit sind nicht leere Namen, sondern in der Vernunft selbst gegründet.

Wir wollen jetzt einmal übersehen, wie weit wir auf dem Wege der Untersuchungen gekommen sind, um bestimmen zu können, was uns zu thun noch übrig ist. Wir haben unter der Voraussetzung, daß der Begrif der Tugend keine Chimäre sei, denselben zergliedert, und untersucht, was zu einer Handlung erfordert werde, wenn wir ihr diesen Namen beilegen sollen; und da fand sich denn, daß man die Handlung nach der Maxime beurtheilen mußte, aus der sie geflossen war. Wir suchten darauf, eine Regel auf, wonach man bestimmen könne, ob eine Maxime und also auch die aus ihr fließende Handlung sitt-

lich

lich sei oder nicht; d. h. wir suchten das ächte Prinzip der Moral, unter der Voraussetzung, daß es überhaupt dergleichen gäbe. Bei diesen Untersuchungen ergab sich nun, daß alle materialen Prinzipien, die eine Handlung gebieten, weil man etwas anders will, zu einem Moralprinzip untauglich waren, und dis war der Innhalt des ersten Theils dieser Schrift. Darauf setzten wir in diesem zweiten Theil auseinander, daß nur das formale Moralprinzip allein zu einem wahren und ächten Grundsatz der Sittlichkeit tauglich sei; legten dis formale Prinzip selbst dar, zergliederten es, und suchten die dagegen gemachten Einwürfe zu heben. Wir hätten also, unter der Voraussetzung, daß es überhaupt Sittlichkeit giebt, unwiderleglich gezeigt, welches die Regel sei, an welcher man erkennen könne, ob eine Handlung sittlich sei oder nicht. Aber wie nun wenn diese Voraussetzung uns von jemand nicht zugegeben würde? wenn jemand leugnete, daß der Begrif der Sittlich-

keit überhaupt Etwas reales enthalte, wenn er behauptete, daß er eine bloße Chimäre der Vernunft sei? — Es ist uns also noch übrig, daß wir unsere Voraussetzung rechtfertigen, daß wir beweisen, **Sittlichkeit sei keine Chimäre**, und dis ist der Vorwurf des gegenwärtigen Abschnitts.

Wir haben oben gezeigt, daß Sittlichkeit und der cathegorische Imperativ genau zusammenfielen; daß durch alle Gebote der Vernunft, die auf Bedingungen und Voraussetzungen beruhen (hypothetische Imperativen) zwar wohl Klugheit, aber nie Sittlichkeit hervorgebracht werden könne. Ferner zeigten wir, es sei ein Faktum, was uns durch unsere praktische Vernunft gegeben wird, daß wir, wenn wir den moralischen Werth unserer oder anderer Handlungen beurtheilen, von allen sinnlichen Antrieben, von allem Nutzen u. s. w. abstrahiren, und einzig und allein auf die Form der Maxime sehen, aus der die Handlung floß, ob sie

zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist oder nicht. Dis ist wirkliches Faktum. Jeder auch der gemeinste Mensch urtheilt so. – Beruht aber dis Urtheil nicht auf etwas unmögliches? Ist der cathegorische Imperativ oder Sittlichkeit überhaupt nicht eine bloße Idee der Vernunft, die vielleicht eine Unmöglichkeit in sich schließt?

Soll Sittlichkeit statt finden, so muß ein cathegorischer Imperativ möglich sein, d. h. mit andern Worten, es muß möglich sein, daß unser Wille unbedingt, unabhängig von aller Erfahrung durch die Vernunft selbst, vermittelst der Form eines Gesetzes bestimmt werden kann. Nur wenn dis letztere dargethan wird, ist gezeigt worden, daß Sittlichkeit und Tugend keine Chimäre, keine Täuschung der Vernunft ist.

Wir wollen jetzt den Satz: Unser Wille kann durch die Vernunft selbst, vermittelst der Form des Gesetzes bestimmt werden, zergliedern. Wille ist nichts anders, als

das Vermögen eines Wesens, nach allgemeinen (wenn gleich nur subjektiv allgemeinen) Regeln zu bestimmen. Siehe hierüber den vierten Abschnitt, dieses Theils. Wir können also nur einem vernünftigen Wesen Willen beilegen; und also auch sagen: Wille sei die Caussalität der Vernunft, in Ansehung der Handlungen, praktische Vernunft. Sittlichkeit würde also voraussetzen, daß praktische Vernunft unabhängig von aller Sinnlichkeit, unabhängig von allen Trieben und Neigungen, sich selbst bestimmen, sich selbst Gesetze geben könne. Sich selbst Gesetze geben, und von allen fremden Gesetzen unabhängig sein, heißt frei sein; folglich setzt Sittlichkeit, die Möglichkeit des cathegorischen Imperativs, und dieser die Möglichkeit der Freiheit voraus. Nur ein freies Wesen, wird sich selbst Gesetze geben, nur dieses wird cathegorische Imperativen anerkennen, nur diesem wird Sittlichkeit beigelegt werden können. Wollen wir nun beweisen, daß die

Ver-

Vernunft, wenn sie Moralität von uns fordert, nichts Unmögliches verlangt, oder wie wir dis oben ausdrückten, wollen wir zeigen, daß Tugend keine Chimäre sei, so müßen wir die Möglichkeit der Freiheit darthun.

Hier ist das Band, was die Vernunft in speculativer und praktischer Rücksicht zusammen vereinigt, da sonst die eine der andern vollkommen entbehren kann. Die speculative Vernunft soll der praktischen nur den Boden sichern, auf dem sie sich anbauen will, was das Gebäude selbst betrift, so wird sie es schon ohne Beihülfe der andern zu Stande bringen. Und auch in Rücksicht der Freiheit verlangt die praktische Vernunft blos, daß die Möglichkeit derselben gezeigt werde, die Wirklichkeit giebt sie selbst durch ein Factum, indem sie zeigt, daß sie nur allein nach einem cathegorischen Imperativ den Werth der Handlungen beurtheilen könne und müsse. Sie verlangt bloß, daß die spe-

culative Vernunft, sie gegen die Angriffe der dogmatischen Skeptiker, daß Freiheit unmöglich, und die Tugend also eine Chimäre sei, sichre; und sie verlangt also den Schuz der Speculation nicht um praktisch sein zu können, sondern nur gegen die Angriffe, die ihr von dem Felde der Speculation aus, gemacht werden könnten. Sie würde wenn auch diese Möglichkeit nicht erwiesen werden könnte, dennoch immer ihre Gebote ertheilen, und jeder Gutgesinnte würde ihr von selbst Beifall geben; aber sie müßte doch immer in Zweifel sein, ob man nicht in speculativer Rücksicht ihr einmal die Rechtmäßigkeit ihres Besitzes würde streitig machen können; ob man sie gleich nie aus diesem Besitze selbst würde vertreiben können.

Wir müssen also jezt beweisen, daß Freiheit des Willens möglich sei. Daß dis wirklich der Hauptpunkt sei, auf dem die Möglichkeit einer Moral überhaupt beruht, erhellt schon

schon daraus, daß alle Imputation überhaupt fortfällt, so bald man Freiheit des Willens, d. h. Unabhängigkeit von aller Bestimmung durch Triebe, Neigungen, Affekten und Leidenschaften leugnet. Würde es nicht ungereimt sein, jemanden zu bestrafen, dem doch anders zu handeln, als er handelte unmöglich war? Würde es nicht sonderbar sein, jemanden Gesetze des Handelns vorschreiben zu wollen, da es doch gar nicht von ihm abhängt, nicht bei ihm steht, ob er diese Gesetze befolgen will oder nicht? Wir werden, wenn die äußern Antriebe, die jemand hatte schlecht zu sein, groß waren; wenn alles auf ihn einstürmte, um ihn so schlecht zu machen, als er wirklich erscheint; so werden wir ihn entschuldigen, aber ganz lossprechen werden wir ihn nicht, ein Beweis, daß wir voraussetzen, daß es ihm demungeachtet, trotz aller Anreize und Antriebe, dennoch möglich gewesen sein müße, sich frei von ihnen, zu bestimmen.

Auf welchem Wege wollen wir nun den Beweis für die Möglichkeit der Freiheit suchen, a posteriori (aus der Erfahrung) oder a priori? — Erfahrung kann uns die Vorstellung der Freiheit nicht geben; denn alles was Erfahrung uns erkennen lehrt, steht unter Gesetzen der Naturnothwendigkeit, und ohne diese kann gar keine Erfahrung statt haben. Alles was Erfahrung uns lehrt, geschieht in der Zeit, und steht also auch unter den Bedingungen derselben. Es entsteht — B was vorher noch nicht war, diesem B muß etwas anders A vorher gehen, weil B nicht zu aller Zeit war, und vor dem B keine leere Zeit vorausgehen kann; denn eine leere Zeit ist kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung. Ich kann aber B nicht nach meiner Willkühr vor A hergehen oder auf ihm folgen laßen, weil sonst gar keine Erfahrung, d. h. objektiv empirische Erkenntniße, oder allgemeingültige empirische Erkenntniß möglich wäre; ich stelle mir also B als in A

ge-

gegründet vor. Der Zustand von A der da macht, daß B entsteht, kann nicht in aller Zeit in A gewesen sein, weil sonst B auch zu aller Zeit existirt haben müßte, und muß also auch in A angefangen haben, folglich geht eine Zeit vorher in welcher in A der Zustand noch nicht war, daß B entstehen konnte. Diese Zeit kann nicht leer sein, denn sonst würde sie nicht wahrgenommen werden können, es geht also vor A noch Z her, und zwar um Erfahrung möglich zu machen, muß A auf Z nothwendig folgen. Es findet aber hier von neuem statt, was von der Verbindung zwischen A und B gesagt ist, folglich muß vor Z die Ursach Y hergehen und so bis ins Unendliche. Man kann von keinem Gegenstande der Erfahrung sagen, daß er der erste sei, und vor ihm nichts hergehe. Folglich lehrt uns Erfahrung nur Naturnothwendigkeit, weiß nichts von Freiheit, und aus ihr kann also der Beweis der Möglichkeit derselben nicht hergenommen werden.

Hieraus scheint nun freilich zu folgen, daß es unmöglich sei dem Menschen Freiheit beizulegen, denn da alle seine Handlungen in der Zeit geschehen, so werden sie auch nothwendig unter den Bedingungen derselben stehen müssen, d. h. es wird jede Handlung eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen enthalten, wovon eine jede immer der nothwendige Grund der folgenden ist. Liegt der Grund meiner Handlung in der vergangenen Zeit, muß die Handlung nothwendig auf die vorhergehenden folgen, und sind diese wirkenden Ursachen, die in der vergangenen Zeit sind, nicht mehr in meiner Gewalt, eben weil sie vergangen sind, so sind alle unsere Handlungen nothwendig bestimmt, Freiheit ist nur eine Chimäre, Tugend und cathegorischer Imperativ eine Grille und eine Täuschung der Vernunft, und daß dieses Räsonnement nicht unrichtig ist, scheint auch mit aus dem Umstande zu erhellen, daß wir, wenn wir erklären wollen, wie ein Mensch

zu dieser oder jener guten oder schlechten Handlung gekommen ist, wir aus allen vorhergehenden Ursachen, aus Erziehung, Staatsverfassung, Religionsmeinung, Temperament, äußere Lage und Umstände, entwickeln, warum er grade so und nicht anders handelte, und wenn wir unser Räsonnement beschlossen haben, mit Zuversicht hinzusetzen, es mußte so kommen. So entwickeln wir, warum ein Cäsar die Rechte des Volcks und der Freiheit mit Füßen trat, und warum ein Cato den Verlust dieser heiligen Rechte der Menschheit nicht überleben konnte. Wie will man sich aus diesem Labyrinthe herausfinden?

Ein und eben derselbe Richter deducirt mit dem größten Scharfsinn, daß die unglückliche und schöne Cenci ihren Vater unter diesen Umständen erstechen mußte, und erklärt also diese Handlung für nothwendig; und auch er erklärt die Cenci für schuldig, und be-

bestimmt, daß sie den Kopf verlieren solle, d. h. er erklärt sie für frei. So viel leuchtet in die Augen, daß wenn die handelnde Person in beiden Fällen in einerlei Rücksicht betrachtet wird, diese einander grade entgegengesetzten Behauptungen schlechterdings nicht zu vereinigen sind, und da würde denn die Vernunft sich in der größten Verlegenheit befinden, sie kann das Gesetz der Naturnothwendigkeit nicht aufheben, ohne alle Erfahrung zu zerstören, und kann sie nicht beibehalten, ohne sich selbst für eine Maschiene zu erklären, die nach ewigen Gesetzen fortwirken muß, ein Satz der alle Freiheit und Sittlichkeit aufhebt und zerstört. Nur dann allein, wenn man zeigen kann, daß wir in so fern wir uns als handelnde, vernünftige Wesen erkennen, als eine ganz andere Art von Gegenständen anzusehen sind, als wenn wir unsere Handlungen selbst wahr nehmen, daß wir zeigen, wir stehen als handelnd nicht unter der Bedingung der Zeit, und es kann

also, was die Sätze in der Zeit nothwendig macht, auf uns als handelnd nicht angewandt werden, wird man diesen Widerstreit heben können. Da tritt nun zuerst der wichtige Unterschied, zwischen Erscheinungen und Dingen an sich selbst ein, der selbst dem gemeinsten Verstande deutlich gemacht werden kann. Jeden Gegenstand der Erfahrung erkennen wir nur in so fern er auf uns wirkt, wir kennen bloß sein Verhältniß zu uns, was er sonst noch ist, ohne von uns erkannt zu werden, wissen wir nicht. Natürlich werden also die Bedingungen der Dinge in so fern diese uns erscheinen, d. h. in so fern wir aus den Einwirkungen derselben auf uns, uns Vorstellungen bilden, nicht auf die Dinge selbst passen, und es kann daher ein Ding an und für sich unter ganz andern Gesetzen stehen, als die Erscheinung desselben. Ich kann daher als Ding an und für sich frei sein, da ich doch als Erscheinung den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen bin. Nun

läßt sich zeigen, daß die Zeit nicht eigentlich den Dingen an und für sich selbst zukommt, sondern nur eine nothwendige Bedingung ist, unter der uns Gegenstände erscheinen. Es würde zu weitläuftig sein, diesen Satz hier zu beweisen, und dieser Beweis gehört auch eigentlich in die Critik der reinen Vernunft. Aber auch selbst ohne diesen Beweis, kann der gemeinste Menschenverstand die Wahrheit des Satzes einsehen, daß bei dieser Unterscheidung der Dinge an sich, und der Erscheinungen derselben, bei ein und eben demselben Objekt, daß eben dadurch in verschiedener Relation betrachtet wird, Freiheit und Nothwendigkeit zugleich statt finden könne, und mehr als diese Möglichkeit fordert die praktische Vernunft nicht, um ihren cathegorischen Imperativ zu gründen, und die Behauptungen, Tugend und Sittlichkeit seien Chimären, dreist abzuweisen. Wenn der Richter die Cenci für schuldig erklärte, und ihr das Schwerdt zuerkannte, sie also als

frei betrachtete, so sahe er sie als Ding an und für sich selbst an, und nahm sie also von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, und der Erscheinung aus. Wenn er hingegen entwickelte, wie die Cenci zu diesem Vatermorde gekommen sei, so frägt er eigentlich: Was diese Handlung für eine Stelle in der Reihe der Erscheinungen einnimmt; und da muß er freilich Naturnothwendigkeit, unter der allein Erfahrung möglich ist, als Gesetz annehmen. Eben daher kömmt es auch, daß wir den Einfluß der äußern Dinge, auf unsere Handlungen nicht leugnen, und uns dadurch wohl entschuldigen, aber nie rechtfertigen können. Die Vernunft betrachtet sich also in so fern sie Gesetze für die Handlungen ertheilt, als Ding an sich, und erklärt sich für frei. Und hier täuscht sie sich durch keine Unmöglichkeit, weil sie als Ding an sich nicht unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit zu stehen braucht, so bald aber ihre Handlungen Wahrnehmungen werden,

so treten sie in die Reihe der Erscheinungen, und stehen wie diese unter den Naturgesetzen. Dis ist auch kein Widerspruch, denn Erscheinungen existiren nicht wirklich, sind nicht wirkliche Gegenstände, sondern sind nur Vorstellungen in uns, die durch die Eindrücke auf unsere Receptivität hervorgebracht sind. Nun können Vorstellungen in uns, unter ganz andern Gesetzen stehen, als die Objekte, die diesen Vorstellungen zum Grunde liegen.

So ist also Freiheit möglich, Tugend und Sittlichkeit ist keine Chimäre, und unser Räsonnement beruht auf festen Grundsätzen. Aber diese Freiheit ist keine Gesetzlosigkeit, sonst wäre sie ein Etwas, was gar nicht erkannt werden könnte, sie ist vielmehr das Stehen unter ewigen Gesetzen, die aber von der Vernunft selbst gegeben werden; sie ist nicht Indeterminismus im absoluten Sinn, sondern Determinismus nach eigenen Ge-

setzen, also nur unabhängig von Gesetzen, die der Vernunft von Etwas von ihr verschiedenem gegeben würden.

Der Wille der Menschen aber ist nicht rein vernünftig, d. h. es findet sich in ihm nicht blos Vernunft als Regiererinn des Willens, sondern es finden sich in ihm noch Triebe und Neigungen, die man unter dem allgemeinen Namen der Sinnlichkeit begreift, die auch Einfluß auf denselben haben können. Da aber die Bewegungsgründe, die von der Sinnlichkeit hergenommen sind, aufs Gefühl der Lust oder Unlust beruhen, diese aber nur empirisch erkannt, d. h. von der Existenz äußerer (d. i. von der Vernunft verschiedener) Gegenstände abhängig ist, so ist der Wille des Menschen, der sich durch Sinnlichkeit bestimmen läßt, nicht frei. Aber es hängt von der Vernunft ab, ob sie sich durch Sinnlichkeit bestimmen laßen will, oder nicht, und also ist sie in so fern frei. —

Frei=

Freiheit enthält also die Möglichkeit der Existenz der Sittlichkeit, ist die ratio essendi derselben; wir können aber diese unsere Eigenschaft, daß wir frei sind, nicht unmittelbar wahrnehmen, sonst müßten wir uns anschauen können, wie wir wirklich sind, wir müßten Dinge an und für sich selbst anschauen, und dis ist unmöglich. Wir schließen also nur aus dem Begrif der Tugend und Sittlichkeit, die auf dem cathegorischen Imperativ beruhen, und die uns als Facta gegeben sind auf Freiheit, deren Möglichkeit uns die spekulative Vernunft gesichert hat, und der cathegorische Imperativ ist also der Erkenntnißgrund der Freiheit, die ratio cognoscendi derselben.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian,

J. G. C. Kiesewetter, Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie

Bd.: Th. 2

Berlin 1791

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.343#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760395-2
VD18 80258832-001